جتہادی مسائل اور اُردو فقہی ادب

تحقیقی وتقابلی جائزہ

تحقیقی مقالہ برائے پی ایچ ڈی (ریگولر) علوم اسلامیہ



مقالہ نگار

حافظ عبدالباسط خان

رول نمبر 02-05

نگران مقالہ

ڈاکٹر ممتاز احمد سالک

(ایسوسی ایٹ پروفیسر)

ادارہ علومِ اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور

۲۰۰۲ء


بسم الله الرحمن الرحيم

DECLARATION CERTIFICATE

This thesis is being submitted for the degree of Ph.D. in the University of the Punjab does not contain any material which as been submitted for the award of the Ph.D. degree in any University and, to the best of my knowledge and belief, neither does this thesis contain any material published or written previously by another person, except when due reference is made to the source in the text of the thesis.

Hafiz Abdul Basit Khan
Ph.D. Scholar
Roll No. 05-02
Deptt. of Islamic Studies
University of the Punjab.

TO WHOM IT MAY CONCERN

It is certified that Mr. Hafiz Abdul Basit Khan is a regular student at Department of Islamic Studies and he has completer his thesis entitled:

عصری اجتہادی مسائل اور اردو فقہی ادب
تحقیقی وتقابلی جائزہ

Under my supervision for the award of Ph.D. Degree Mr. Hafiz Abdul Basit Khan is eligible for submission of thesis under the rules & regulation f the department as well as of the University regarding Ph.D. the material used by him is original and he has shown creativeness in his work. He has produced original research work by consulting primary sources and secondary sources where needed without indulging in any plagiarism.

Dr. Mumtaz Ahmed Salik
SUPERVISOR
Associate Professor
Department of Islamic Studies
University of the Punjab, Lahore.

انتساب

والدین اور اساتذہ کے نام!

عالمِ اسباب میں میری کامیابیاں ان کی محنت کا ثمرہ ہیں

اظہار تشکر

محقق اس مقالہ کی تکمیل پر اللہ تبارک وتعالی کا شکر ادا کرتا ہے جس نے اس طویل تحقیقی سفر میں میری راہنمائی فرمائی، حقیقت یہ ہے کہ کسی کام میں کوئی آسانی ان کی توفیق کے بغیر میسر نہیں آتی، میں اپنے نگرانِ مقالہ ڈاکٹر ممتاز احمد سالک، ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبہ علوم اسلامیہ کا بے پناہ احسان مند ہوں جنہوں نے ہر موقع پر خندہ پیشانی سے میرے لئے راہنمائی اور آسانیوں کا سامان فراہم کیا۔ پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمود اختر، ڈین کلیہ علوم اسلامیہ وڈائریکٹر شیخ زاید اسلامک سنٹر اور پروفیسر ڈاکٹر شبیر منصوری، چیئرمین شعبہ علوم اسلامیہ کا بطور خاص ممنون ہوں۔ ان حضرات کی وقتاً فوقتاً خبر گیری اس تحقیقی سفر کو منزل مقصود تک پہچانے میں ممد ومعاون رہی ہے۔

شیخ زاید اسلامک سنٹر کے میرے رفقاءِ کار ہمت بندھانے اور تکنیکی راہنمائی فراہم کرنے میں بطور خاص شریک رہے ہیں۔ میں ان حضرات کا صمیم قلب سے ممنون ہوں۔

رفیق کار حافظ محمد عبد القیوم اور حافظ عثمان احمد بالخصوص شکریے کے مستحق ہیں۔ حافظ عبد القیوم نے مقالہ کے بارے میں متعدد مفید مشورے دیئے۔ حافظ عثمان احمد اس مقالہ کے ابتدائی خاکہ کے بنانے میں میرے شریک کار رہے ہیں۔

میرے والدین اور اساتذہ بالخصوص حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب کی دعائیں میرے لئے امیدوں کا سایہ رہی ہیں۔ رفیقۂ حیات کا تعاون اور خدمت میرے لئے ذہنی یکسوئی کا سامان رہی ہے۔

شیخ زاید اسلامک سنٹر، ادارہ علومِ اسلامیہ، ادارہ تحقیقات اسلامی اور جامعہ رحمانیہ کی لائبریریوں کے حضرات نے کتب ورسائل کی فراہمی میں بھرپور تعاون کیا ہے۔ اللہ تبارک وتعالی انہیں جزائے خیر دے۔

میں حافظ روح الامین اور عبد الرحمٰن سعید کا بھی شکر گزار ہوں جنہوں نے پروف خانی اور اشاریہ سازی میں میری مدد کی، نیز جناب عادل شہزاد اور محسن علی بھی شکریہ کے مستحق ہیں، جنہوں نے کمپوزنگ کے تمام مراحل میں میری مدد کی۔ اس کے علاوہ وہ تمام احباب جنہوں نے اس مقالہ کو تکمیل کے مراحل تک پہنچانے میں معاونت کی، میں ان کا بھی شکر گزار ہوں اور دعا گو ہوں کہ اللہ تبارک وتعالی ان تمام حضرات کو جزائے خیر عطا فرمائے جنہوں نے اس کارِ خیر میں میرے ساتھ کسی بھی طرح کا تعاون کیا ہے۔

حافظ عبد الباسط خان

مقدمہ

اسلام ایک عالمگیر دین ہے۔ وہ ممالک واقالیم، زمان ومکان اور نسل وزبان کی حدود سے آزاد ایک دائمی اور ابدی طریقۂ زندگی ہے۔ دین اسلام کی یہ عالمگیریت اس کے ان اصول قانون کی مرہون منت ہے جو ہر دور اور ہر زمانے میں پیش آنے والی معاشرتی، سیاسی، معاشی اور ثقافتی تبدیلیوں کیلئے ٹھوس بنیاد فراہم کرتے ہیں۔

تاریخ انسانی کا ہر دور تغیرات وحوادث سے بھر پور ہوتا ہے اور دین کی عالمگیریت، آفاقیت اور ابدیت کا دعویٰ اسی صورت میں صحیح قرار پاتا ہے جب وہ زندگی کے مختلف شعبوں میں، مختلف ادوار میں پیدا ہونے والے مسائل کا حل پیش کر سکے ورنہ یہ دعوی بلا دلیل ہے۔ اگر اسلام کے دعویٔ عالمگیریت وآفاقیت کا تاریخی جائزہ لیا جائے تو یہ صحیح ثابت ہوتا ہے۔ اسلام نے ہر دور کے معاشی، معاشرتی اور سیاسی مسائل کا حل پیش کیا ہے۔

موجودہ دور میں یورپ کی نشاۃ ثانیہ کا اثر زندگی کے ہر گوشہ میں ظاہر ہے۔ اس نے ایک نئی دنیا تعمیر کی ہے جس کے نئے تقاضے اور نئے مطالبے ہیں، نئی ضروریات اور نئی وسعتیں ہیں۔ انہوں نے اجتماعی زندگی کا نقشہ بدل دیا ہے اور نئے انداز میں زندگی کے شعبوں کی تنظیم کردی ہے۔ ایسی حالت میں فقہ کی تدوین جدید کی اشد ضرورت ہے۔ اس حالت میں جب تک پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش نہ کیا جائے، زندگی اور قانون میں صحیح ربط قائم ہوگا اور نہ فقہی مسائل ضروریاتِ زندگی کا ساتھ دے سکیں گے۔

یورپ کے نشاۃ ثانیہ کے تحت قائم ہونے والی سیاست، معاشرت، معیشت اور طب نے چونکہ تمام اقوام اور تمام خطۂ ہائے ارضی کو متاثر کیا ہے، اس لیے برصغیر میں رہنے والے مسلمان بھی اس طرز زندگی سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ چنانچہ اردو زبان میں آج بکثرت ایسا مواد ہے جس میں اس جدید دنیا کے مختلف شعبوں کے متعلق شرعی راہنمائی موجود ہے۔ کتب فتاویٰ، جدید مسائل پر مشتمل فقہی کتب، کسی خاص شعبہ مثلاً طب یا کسی خاص مسئلہ مثلاً پیوندکاری کے متعلق کتب، اردو دینی مجلّات میں معاصر مسائل کے بارے میں موجود ابحاث اور دینی اداروں کی ویب سائٹس، سینکڑوں جدید مسائل اور ان کے حل پر مشتمل ہیں۔

معاصر دور کی ایک اہم خصوصیت دنیا بھر میں اجتماعی اجتہادی اداروں کا قیام ہے۔ ان اداروں نے جدید مسائل کے بارے میں متفقہ مؤقف سامنے لانے میں بڑا اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس خطۂ برصغیر میں ایسے نجی اور حکومتی ادارے قائم ہیں جو اجتماعی اجتہاد کی اس روایت کو کامیابی سے آگے بڑھا رہے ہیں۔

ہندوستان میں ادارہ مباحث فقہیہ، مجلس تحقیقات شرعیہ، مجلس شرعی مبارکپور اور اسلامک فقہ اکیڈمی قابل ذکر ہیں۔ پاکستان میں مجلس تحقیق مسائل حاضرہ، اسلامی نظریاتی کونسل اور وفاقی شرعی عدالت اہم اجتماعی ادارے ہیں۔

اس کے علاوہ خطہ میں متعدد ایسے مدارس موجود ہیں جن سے ملحق دار الافتاء جدید اجتہادی مسائل پر فتاویٰ دیتے رہتے ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ان کتب فتاویٰ اور فقہی مضامین میں موجود آراء کا تقابلی جائزہ لیا جائے

تا کہ راجح آراء کا تعین کیا جا سکے۔

محقق نے تقابلی جائزہ کی جہت کو قصداً اختیار کیا ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اسی راہ سے ان علماء کے استدلالات واستنباط کی خوبیاں واضح ہو سکتی ہیں۔فقہی آراء کے تقابلی جائزے کی روایت یوں تو بہت پرانی ہے۔تاہم پی ایچ۔ڈی سطح پر اردو فقہی ادب کے تحقیقی وتقابلی مطالعہ میں شاید یہ مقالہ سرفہرست ہوگا۔

آج جب بھی جدید مسائل کے حوالے سے اجتہادی خدمات کا سوال اٹھایا جاتا ہے تو جواب میں عالم عرب کے اجتہادی اداروں کو نمایاں حیثیت دی جاتی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ علمائے برصغیر ہنوز اس معاملہ میں بہت پیچھے ہیں۔ کیا معاملہ ایسا ہی ہے؟

زیرِ نظر مقالہ بنیادی طور پر اسی مندرجہ بالا سوال کا حقیقی و تحقیقی جواب ہے۔

محقق نے اس تحقیقی مقالہ میں یہ معلوم کرنے کی کوشش کی ہے کہ

آیا علماءِ برصغیر نے جدید مسائل کے حوالے سے خدمات سرانجام دی ہیں؟

کیا انہوں نے جدید مسائل کو قابل اعتناء گردانا ہے؟

کیا جدید اجتہادی مسائل کے حل کرنے میں انہوں نے کوتاہی کی ہے یا ان کے حل میں اپنی پوری توانائیاں صرف کی ہیں؟

برصغیر کے اجتماعی اجتہادی اداروں نے مسائل حاضرہ کے حل کرنے میں کیا منہج اور طریقہ اختیار کیا ہے؟

اس تفصیل کی روشنی میں زیرِ نظر مقالہ کی اہمیت دو نکات میں محصور کی جا سکتی ہے۔

اول: جدید مسائل کے حل میں برصغیر کے علماء کی کاوشوں کا جمع کرنا۔

دوم: ان کاوشوں کے نتیجے میں جو مواد وجود میں آیا ہے اس کا تحقیقی وتقابلی جائزہ۔

محقق نے اس مقالہ کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا ہے۔

باب اول میں تین فصول قائم کی گئی ہیں۔

فصل اول میں اصول فقہ کے وسیع ذخیرہ سے اجتہاد کے مبادیات، تعریف، اقسام، مراتب مجتہدین، تجزؤ الاجتہاد اور تلفیق جیسی ابحاث کو سمیٹنے کی کوشش کی گئی ہے۔

فصل دوم میں اجتہاد کے تاریخی تسلسل کے متعلق گفتگو کی گئی ہے اور ثابت کیا گیا ہے کہ فقہاء امت نے ہر دور اور ہر زمانے میں اپنے اجتہادات کے ذریعے اسلام کی حرکیت کو قائم رکھا ہے۔

فصل سوم میں عصر حاضر میں اجتہاد کی نوعیت پر بحث کی گئی ہے۔اجتماعی اجتہاد کا تصور، نمایاں اجتماعی اجتہادی اداروں کا تعارف اور اردو فقہی ادب کا تعارف اس فصل کے مرکزی عناوین ہیں۔

باب دوم میں ان عائلی مسائل کا انتخاب کیا گیا ہے جو دور جدید میں انتہائی اہمیت کے حامل ہیں اور ان پر اردو

فقہی ادب میں عمدہ بحث کی گئی ہے۔

فصل اول میں مواصلاتی نکاح اور مشروط نکاح زیر بحث رہے ہیں۔

فصل دوم میں تفویض طلاق، خلع اور تنسیخ نکاح پر علماءِ برصغیر کی آراء کا تقابلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

فصل سوم میں اجتماعی اور انفرادی سطح پر ضبط تولید کے مسئلہ کا جائزہ لیا گیا ہے۔یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ اگر چہ امت میں اتفاقی ہے تاہم دور جدید میں مختلف عوامل کے پیش نظر اس مسئلہ پر دوبارہ غور وفکر کی ضرورت محسوس کی گئی ہے۔اس مسئلہ پر علمائے برصغیر کا تحقیقی مواد قابلِ تحسین ہے۔اسی لیے اسے مقالہ میں شامل کیا گیا ہے۔غیرت کے نام پر قتل کا مسئلہ بھی اس فصل میں شامل ہے۔

باب سوم میں معاشی مسائل کے متعلق فقہاء برصغیر کی آراء کا جائزہ لیا گیا ہے۔

فصل اول میں شیئرز کی خرید وفروخت کے متعلق نقطہ ہائے نظر کا تقابل کیا گیا ہے۔

فصل دوم میں معاصر اسلامی بینکاری کے متعلق مانعین اور مجوزین کا نقطۂ نظر بیان ہوا ہے۔اسی فصل میں کریڈٹ کارڈ کے استعمال کی شرعی حیثیت بھی زیر بحث آئی ہے۔

فصل سوم میں انشورنس کے متعلق موافقین ومخالفین کے دلائل کا مقارنہ کیا گیا ہے۔اسی فصل میں ملٹی لیول مارکیٹنگ کے متعلق آراء وفتاویٰ کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے۔

باب چہارم میں مسلم اقلیتوں کے مسائل زیر بحث آئے ہیں۔

فصل اول میں غیر مسلم ممالک میں اقامت، ملازمت، اہل کتاب کا ذبیحہ، مشینی ذبیحہ، نکاح مؤقت، بیوی کے اسلام لانے پر فسخ نکاح وغیرہ جیسے مسائل بیان ہوئے ہیں۔

دار الحرب میں سود کے جواز کے متعلق بحث بھی اسی باب کی دوسری فصل میں بیان ہوئی ہے۔ہندوستان کے مخصوص حالات کے تناظر میں انشورنس کا مسئلہ بھی بیان ہوا ہے۔

اس باب میں دو بین الاقوامی مسائل بھی زیر بحث رہے ہیں۔فدائی حملے اور غیر ملکی سفارتکاروں کے متعلق فوجداری کاروائی سے تحفظ کا مسئلہ۔

پانچواں باب طبی مسائل کیلئے مخصوص ہے۔سرجری کے اہم مسائل پیوندکاری، پوسٹ مارٹم، پلاسٹک سرجری، تولید کے اہم طریقے، موت کے متعلق مسائل، موت کی حقیقت اور مرنے کا حق وغیرہ اس باب میں بیان ہوئے ہیں۔

محقق نے اس مقالہ میں صرف ان مسائل کو شامل کیا ہے جو علماء کی استنباطی واستدلالی قوت کے مظہر ہیں اور دور جدید سے انتہائی متعلق ہیں۔

ظاہر ہے کہ تمام جدید مسائل کا شمار نہ تو اس مقالہ کا مقصد ہے اور نہ ہی ممکن ہے۔اسی طرح کسی مسئلہ مجوثہ کے متعلق اردو فقہی ادب کے وسیع ذخیرے کو سمونا بھی اس مقالہ کا مقصد نہیں ہے۔

محقق نے قصداً صرف ان آراء کو لیا ہے جو برصغیر کے علماء کی ہیں، نیز وہ اردو فقہی ادب میں موجود ہیں۔ اسلئے کہ مقصود برصغیر کے علماء کی اردو فقہی ادب کے دائرے میں موجود آراء کا تقابلی مطالعہ کرنا ہے۔

اسلوب تحریر سے متعلق یہ تصریح ضروری ہے کہ ہر ہر فقیہہ کا مؤقف الگ الگ بیان نہیں کیا گیا بلکہ ان کے نقطہ ہائے نظر کو ''مجوزین'' اور ''مانعین'' کے عنوان کے تحت ضبط کیا گیا ہے۔ اگر کسی فقیہہ کا منفرد نقطۂ نظر ہے تو اسے علیحدہ تحریر کیا گیا ہے۔ پھر ہر مؤقف پر دیے گئے دلائل بیان ہوئے ہیں۔ دلائل اوران پر پیش کئے گئے انتقادات کے ذکر کے بعد ''حاصل بحث'' یا ''محقق کی رائے'' کے عنوان کے تحت میں جو رائے راجح ہے، وہ بیان کی گئی ہے۔

اس مقالہ میں یقیناً جو خوبی ہے وہ خدائے قدوس کی طرف سے ہے اور جو نقص و کمی ہے وہ میری طرف سے ہے۔

فہرست مضامین

باب اول

اجتہاد کی نوعیت و وسعت

باب اول کے اہم مشمولات

اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی تعریف

اقسامِ اجتہاد ین، مراتب مجتہدین

تجزؤ الاجتہاد، تلفیق

مختلف ادوار میں اجتہاد کا تسلسل

مسالک اربعہ کے حسب مراتب مجتہدین

عصر حاضر میں اسلامی قانون کی ضابطہ بندی

اجتماعی اجتہاد......تصور سے عمل تک

اہم اجتماعی اجتہادی اداروں پر ایک نظر

اردو فقہی ادب کا ایک سرسری خاکہ

فصل اول

مبادیات اجتہاد

اجتہاد کا لغوی مفہوم:

اجتہاد، جھد سے نکلا ہے۔ علمائے لغت کا کہنا ہے کہ جھد، جیم کے ضمہ اور فتحہ دونوں کیساتھ منقول اور مستعمل ہے۔ اگر ضمہ کے ساتھ ہو تو اس کا معنی وسعت اور طاقت ہے اور اگر فتحہ کے ساتھ ہو تو اس کا معنی مشقت ہے۔ بعض نے فتحہ کی صورت میں اس کا معنی مبالغہ اور انتہائی کوشش قرار دیا ہے۔ جبکہ ایک رائے یہ بھی ہے کہ دونوں صورتوں میں اس کا معنی وسعت اور طاقت ہی ہے البتہ مشقت اور انتہائی کوشش کے لئے صرف فتحہ کے ساتھ استعمال ہوگا۔
ابن الاثیر لکھتے ہیں:

"قد تكرر لفظ الجُهد والجَهد فى الحديث كثيرا، وهو بالضم: الوسع والطاقة، وبالفتح: المشقة، وقيل هما لغتان فى الوسع والطاقة، فاما فى المشقة والغاية فالفتح لا غير"[1]

ابن الاثیر کی یہی عبارت ابن منظور اور علامہ زبیدی نے بھی نقل کی ہے۔[2]
نیز ابن منظور ابن عرفہ کے حوالے سے یہی نقل کرتے ہیں۔

"ابن عرفة: الجُهد بضم الجيم، الوسع والطاقة والجَهد المبالغة والغاية"[3]

قرآن کریم میں جُہد اور جَہد دونوں استعمال ہوئے ہیں۔

﴿وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ﴾[4]

"وہ اللہ کی پکی قسمیں کھاتے ہیں" یہاں جهد ايمانهم سے مراد بڑے مبالغہ کیساتھ گویا پکی قسمیں کھانا ہے۔

﴿وَالَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ اِلَّا جُهْدَهُمْ﴾[5]

یعنی وہ مسلمان اپنی انتہائی بساط اور طاقت کے ساتھ جو حاصل کرتے ہیں اس کے علاوہ ان کے پاس کچھ نہیں۔ البتہ یہاں ایک قرأت بالفتحہ بھی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جَہد اور جُہد دونوں کے معنی میں انتہائی کوشش، طاقت اور سعی کا مفہوم موجود ہے۔

اجتہاد اسی جہد سے باب افتعال ہے۔ اس کا معنی ہے انتہائی کوشش خرچ کرنا۔

---

۱ ابن الاثیر، مبارک بن محمد، النھایۃ فی غریب الحدیث والاثر، ایران، مؤسسۃ اسمٰعیلیان، ۱۳۹۲ھ، ۱/۳۲۰

۲ ابن منظور افریقی، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۶ء، ۲/۳۹۵؛ زبیدی، سید محمد مرتضی، تاج العروس، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۴ء، ۴/۴۰۷

۳ لسان العرب، ۲/۳۹۶

۴ النحل ۱۶:۳۸؛ النور ۲۴:۵۳؛ فاطر ۳۵:۴۲؛ المائدہ ۵:۵۳؛ الانعام ۶:۱۱۰

۵ التوبۃ ۹:۷۹

"والتجاهد بذل الوسع والمجهود، كالاجتهاد، افتعال من الجَهد: الطاقة"[۱]

ظاہر ہے کہ انتہائی کوشش کا خرچ کرنا کسی معمولی چیز میں نہیں ہوتا بلکہ کسی بھاری یا اہم چیز کے بارے میں ہوتا ہے جسمیں انتہائی درجے کی کوشش درکار ہو۔

"ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة وجهد فيقال اجتهد فی حمل حجر الرحاء ولا يقال أجتهد فی حمل الخردلة"[۲]

یعنی اجتہاد کا لفظ اس کام کے لیے بولا جاتا ہے جس میں مشقت اور کلفت ہو۔ عرب چکی کا پاٹ اٹھانے کے لئے "أجتهد" استعمال کرتے ہیں لیکن ایک دانے کو اٹھانے کے لیے "اجتهد" استعمال نہیں کرتے۔

پھر جس طرح اجتہاد کا لفظ امور حسیہ کے لیے استعمال ہوتا ہے اسی طرح امور عقلیہ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔

اجتہاد کا اصطلاحی مفہوم:

علمائے اصولیین نے اجتہاد کی مختلف تعریفات بیان کی ہیں۔ ان میں سے چند یہاں ذکر کی جاتی ہیں۔

امام ابوبکر جصاص (م ۳۷۰ھ/۹۸۱ء) نے یہ تعریف کی ہے:

"بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحراه"[۳]

مجتہد کا اپنے مقصود کے حصول میں مقدور بھر کوشش کرنا۔

ابن حزم (م ۴۵۶ھ/۱۰۶۴ء) نے اجتہاد کی مختلف تعریفات بیان کی ہیں۔

"بلوغ الغاية و أستفاد الجهد فی المواضع التی يرجی وجوده فيها فی طلب الحق"[۴]

ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"أستنفاد الجهد فی طلب الشیء المرغوب ادراكه حيث يرجی وجوده فيه او حيث يوقن بوجوده فيه"[۵]

اسی طرح ایک تعریف یہ بیان کی ہے کہ

"الطاقة فی طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلک الحكم"[۶]

۱۔ تاج العروس، ۲/ ۴۰۸

۲۔ الغزالی، ابوحامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، کراچی، ادارۃ القرآن، ۱۴۰۷ھ، ۲/ ۱۰۱

۳۔ جصاص، ابوبکر احمد بن علی الرازی، الفصول فی الاصول، کویت، وزارۃ الاوقاف، ۱۴۱۴ھ، ۴/ ۱۱

۴۔ ابن حزم، علی بن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ دار الحدیث ۱۴۰۴ھ، ۱/ ۴۵

۵۔ ایضاً، ۸/ ۵۸۷

۶۔ ابن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام، ۸/ ۵۸۷

حاصل تمام تعریفات کا یہ ہے کہ مرغوب چیز کی طلب میں حصول حق کے لیے اپنی انتہائی کوشش صرف کرنا اور وہ شیءِ مرغوب درپیش مسئلہ میں حکم شرعی کی تلاش ہے۔

ابوالولید الباجی المالکی (م ۴٧۴ھ/١٠٨١ء) کی تعریف یہ ہے۔

"بذل الوسع فی بلوغ الغرض"[١]

مطلوب تک پہنچنے میں وسعت خرچ کرنا۔

''الحدود'' میں باجی نے جو تعریف کی ہے اس میں "فی طلب صواب الحکم" کے الفاظ ہیں۔[٢]

علامہ شیرازی شافعی (م ۴٧٦ھ/١٠٨٣ء) لکھتے ہیں۔

"بذل الوسع و بذل المجهود فی طلب الحکم الشرعی لمن هو اهله"[٣]

حکم شرعی کی طلب میں اس شخص کا مقدور بھر کوشش کرنا جو اس کا اہل ہے۔

امام الحرمین شافعی (م ۴٧٨ھ/١٠٨٥ء) نے لکھا ہے۔

"تفریغ الوسع فی تحصیل المقصود"[۴]

مقصد کے حاصل کرنے میں مقدور بھر کوشش کرنا۔

امام سمعانی شافعی (م ۴٨٩ھ/١٠٩٦ء) ''قواطع الادلۃ'' میں فرماتے ہیں۔

"بذل الجهد فی استخراج الاحکام من شواهدها الدالة علیها بالنظر المؤدی الیها"[٥]

احکام کو ان پر دلالت کرنے والے شواہد سے ان تک پہنچانے والی فکر کے ذریعے مستنبط کرنے میں اپنی پوری کوشش صرف کر دینا۔

امام غزالی (م ٥٠٥ھ/١١١١ء) فرماتے ہیں۔

"بذل المجتهد وسعه فی طلب العلم باحکام الشریعة"[٦]

احکام شریعت کے علم کے حصول میں اپنی مقدور بھر کوشش خرچ کرنا۔

امام موصوف نے اجتہاد تام کی تعریف علیحدہ ذکر کی ہے۔

---

١ الباجی، ابوالولید سلیمان بن خلف، احکام الفصول فی احکام الاصول، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ١٩٨٩ء، ١/٥٢

٢ ابوالولید الباجی، ابوالولید سلیمان بن خلف، الحدود، بیروت، مؤسسۃ الزعبی، ١٩٧٣ء، ص ٦٣

٣ شیرازی، ابراہیم بن علی، اللمع، بیروت، دار ابن کثیر، ١٣١٦ھ، ص ٢٥٨

۴ الکافیۃ فی الجدل، امام الحرمین جوینی، عبدالملک بن عبداللہ، مصر، مطبع عیسی البابی الحلبی، ١٩٧٩ء، ص ٥٨

٥ سمعانی، ابوالمظفر منصور بن محمد، قواطع الادلۃ، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ١٩٩٧ء، ٢/٣٠٢

٦ المستصفی، ٢/١٠١

"ان یبذل الوسع فی الطلب بحیث یحس من نفسه بالعجز عن مزید طلب"[۱]

احکام شریعت کے حصول میں اتنی کوشش صرف کرنا کہ اس سے زیادہ سے وہ شخص اپنے کو عاجز محسوس کرے۔

امام رازی (م ۶۰۶ھ/۱۲۱۰ء) اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"استفراغ الوسع فی النظر فیما لا یلحقه فیه لوم مع استفراغ الوسع فیه"[۲]

غور وفکر میں اپنی کوشش کو مکمل خرچ کرنا ان امور میں جن میں اس کوشش کرنے والے کو ملامت نہ ہو۔

ابن قدامہ (م ۶۲۰ھ/۱۲۲۴ء) فرماتے ہیں۔

"بذل المجتهد فی العلم باحکام الشرع"[۳]

احکام شریعت کے علم میں اپنی کوشش خرچ کرنا۔

"والاجتهاد التام ان یبذل الوسع فی الطلب الی ان یحس من نفسه بالعجز عن مزید الطلب"[۴]

اور اجتہاد تام یہ ہے کہ اس حد تک کوشش کرنا کہ مزید سے وہ عجز محسوس کرے۔

علامہ آمدی (م ۶۳۱ھ/۱۲۳۴ء) فرماتے ہیں۔

"استفراغ الوسع فی طلب الظن بشیء من الاحکام الشرعیة علی وجه یحس من النفس العجز عن المزید فیه"[۵]

احکام شرعیہ میں ظن کے حصول کے لیے اتنی کوشش کرنا کہ مزید سے وہ عجز محسوس کرے۔

ابن حاجب (م ۶۴۲ھ/۱۲۴۵ء) فرماتے ہیں۔

"استفراغ الفقیه الوسع لتحصیل ظن بحکم شرعی"[۶]

فقیہ کا حکم شرعی کے ظن کے حصول میں کوشش خرچ کرنا۔

امام قرافی (م ۶۸۴ھ/۱۲۸۶ء) فرماتے ہیں۔

"بذل الوسع فی الاحکام الفروعیة الکلیة ممن حصلت له شرائط الاجتهاد"[۷]

---

۱. المستصفی، ۲/۱۰۱

۲. رازی، فخر الدین محمد بن عمر، المحصول مع نفائس الاصول، ریاض، مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز، ۱۹۹۷ء، ۳۹۷۲/۹

۳. ابن قدامہ، موفق الدین عبداللہ بن احمد، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، مصر، مکتبۃ الکلیات الازہریہ، ۱۹۹۱ء، ۳۰۳/۲

۴. محولہ بالا

۵. آمدی، سیف الدین علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، مصر، موسسۃ الحلبی، ۱۹۶۷ء، ۱۴۱/۴

۶. ابن حاجب، عثمان بن عمر، منتھی الوصول والامل، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۸۵ء، ص ۶۹

۷. قرافی، احمد بن ادریس، نفائس الاصول شرح المحصول، ریاض، مکتبہ مصطفیٰ نزار الباز، ۱۹۹۷ء، ۳۹۷۵/۹

اجتہاد کی شرائط پر پورا اترنے والے کا فروعی کلی احکام میں انتہائی کوشش خرچ کرنا۔

امام بیضاوی (م ۶۸۵ھ/ ۱۲۸۷ء) فرماتے ہیں۔

"استفراغ الجهد فی درک الاحکام الشرعية"[1]

احکام شرعیہ کے حاصل کرنے میں مقدور بھر کوشش کرنا۔

امام نسفی (م ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء) فرماتے ہیں۔

"بذل الوسع والطاقة فی طلب الحکم الشرعی بطريقه"[2]

حکم شرعی کے حصول میں اس کے مقررہ طریقہ پر چل کر مقدور بھر کوشش خرچ کرنا۔

علامہ ارموی (م ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء) نے امام رازی کی تعریف کو اختیار کیا ہے۔[3]

علامہ عبدالعزیز بخاری حنفی (م ۷۳۰ھ/ ۱۳۳۰ء) کی تعریف ابن قدامہ کی تعریف سے معمولی لفظی اختلاف کے علاوہ موافق ہے۔[4] جبکہ علامہ جرجانی (م ۷۴۰ھ/ ۱۳۴۰ء) کی تعریف ابن حاجب کی تعریف کے مشابہ ہے۔[5]

ابن مفلح مقدسی حنبلی (۷۶۳ھ/ ۱۳۶۲ء) کی تعریف یہ ہے۔

"استفراغ الفقيه الوسع لدرک حکم شرعی"[6]

حکم شرعی کے حصول میں فقیہ کا مقدور بھر کوشش خرچ کرنا۔

ابن السبکی (م ۷۷۱ھ/ ۱۳۶۹) فرماتے۔

"استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحکم"[7]

کسی حکم کے ظن کے حصول میں فقیہ کا مکمل کوشش کرنا۔

علامہ زرکشی (م ۷۹۴ھ/ ۱۳۹۲ء) فرماتے۔

"بذل الوسع فی نيل حکم شرعی عملی بطريق الاستنباط"[8]

---

۱ بیضاوی، عبداللہ بن عمر، منہاج الوصول مع نہایۃ السوئل، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۰ھ، ۲/ ۱۰۲۵

۲ نسفی، ابوالبرکات، عبداللہ بن احمد، کشف الاسرار شرح المنار، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۸۶ء، ۲/ ۳۰۱-۳۰۲

۳ ارموی، محمد بن عبدالرحیم، نہایۃ الوصول، ریاض، مکتبۃ مصطفیٰ نزار الباز، ۱۹۹۹ء، ۹/ ۳۷۸۵

۴ بخاری، علاء الدین عبدالعزیز بن احمد، کشف الاسرار شرح المنار، مکۃ المکرمۃ، مکتبۃ عباس احمد الباز، ۱۴۱۸ھ، ۴/ ۲۰

۵ شریف جرجانی، سید علی بن محمد، التعریفات، بیروت، دار المنار، س۔ن، ص ۱۳

۶ ابن مفلح، شمس الدین محمد بن مفلح، اصول الفقہ، ریاض، مکتبۃ العبیکان، ۱۹۹۹ء، ۴/ ۱۴۶۹

۷ ابن السبکی، عبدالوہاب بن علی، جمع الجوامع مع المحلی وحاشیۃ البنانی، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۸ء، ۲/ ۵۸۵

۸ زرکشی، محمد بن بہادر، البحر المحیط، قاہرہ، دار الکتبی، ۱۴۲۴ھ، ۸/ ۲۲۷

استنباط کے طریقے سے عملی شرعی حکم کے حصول میں مکمل کوشش خرچ کرنا۔

علامہ ابن ھمام (م ۷۶۱ھ/۱۳۶۰ء) فرماتے ہیں۔

"بذل الطاقة من الفقيه فی تحصيل حكم شرعی ظنی" ۱

ظنی حکم شرعی کے حصول میں فقیہ کا اپنی فکری طاقت خرچ کرنا۔

علامہ ابن نجیم (م ۹۶۹ھ/۱۵۶۱ء) اور صاحب مسلم الثبوت علامہ ابن عبدالشکور (۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷ء) نے ابن ہمام کی تعریف کو اختیار کیا ہے۔ ۲

علامہ ابن عابدین (م ۷۶۱ھ) فرماتے ہیں۔

"بذل المجهود من الفقيه فی تحصيل حكم شرعی" ۳

حکم شرعی کے حصول میں فقیہ کا اپنی کوشش کو خرچ کرنا۔

علامہ شوکانی (م ۱۲۵۵ھ/۱۸۴۰ء) نے امام رازی کی تعریف انہی کے حوالہ سے ذکر کی ہے۔ ۴

بعض محدثین کی طرف یہ تعریف منسوب ہے۔

"ملكة يقتدر بها على أستنباط الاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية" ۵

اجتہاد ایک ایسا ملکہ ہے جس کے ذریعے مجتہد شریعت کے عملی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے مستنبط کرنے پر قادر ہو جاتا ہے۔

جبکہ شیعہ کی طرف یہ تعریف منسوب ہے۔

"ملكة تحصيل الحجج على الاحكام الشرعية او الوظائف العملية شرعية او عملية" ۶

---

۱ ابن ہمام، محمد بن عبدالواحد، التحریر مع التقریر والتحبیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ھ، ۳/۳۸۸

۲ ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم، فتح الغفار بشرح المنار، مصر، مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی، ۱۹۳۶ء، ۳/۸۳؛ محب اللہ بن عبدالشکور البہاری، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت والمستصفیٰ، ایران، منشورات الشریف رضی، ۱۳۹۲ھ، ۲/۳۶۲

۳ ابن عابدین، محمد امین بن عمر، رد المحتار علی الدر المختار، بیروت، دارالفکر، ۱۳۸۶ھ، ۵/۳۶۵

۴ شوکانی محمد بن علی، ارشاد الفحول، ریاض، مکتبۃ مصطفیٰ نزار الباز، ۱۴۱۷ھ، ۳/۸۳۲

۵ یہ تعریف مسئلہ اجتہاد پر معاصر مصنفین کی کتاب میں بعض محدثین کے حوالہ سے مذکور ہے۔ علوانی، جابر فیاض، ڈاکٹر، الاجتہاد والتقلید فی الاسلام، قاہرۃ، دارالانصار، ۱۹۷۹ء، ص ۱۶؛ نادیہ شریف العمری، ڈاکٹر، الاجتہاد فی الاسلام، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۹۸۱ء، ص ۲۳؛ وھبہ الزحیلی، ڈاکٹر، الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیۃ مشمولۃ الاجتہاد، ناشر، ریاض، جامعہ محمد بن مسعود، ۱۹۸۱ء، ص ۱۶۸

۶ الاجتہاد فی الاسلام، ص ۲۳

یہ تعریف بھی محدثین کی تعریف سے مشابہہ ہے۔

تعریف پر استدراک وانتقاد:

اجتہاد کی یہ تعریفات زمانی ترتیب سے اسی لیے ذکر کی گئی ہیں کہ یہ اندازہ ہو سکے کہ ان تعریفات میں کیا کیا تبدیلیاں آتی رہی ہیں اور ان تعریفات پر کیا کیا اعتراضات وارد ہوتے رہے ہیں۔ مندرجہ ذیل فروق وانتقادات قابل ذکر ہیں۔

۱۔ محدثین اور شیعہ کی طرف منسوب تعریف اور بقیہ تمام تعریفات میں جوہری فرق یہ ہے کہ مقدم الذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد ایک ملکہ ہے نہ کہ عمل جبکہ مؤخر الذکر سے لازم آتا ہے کہ اجتہاد ایک عمل (Process) کا نام ہے۔ اس فرق کا اثر یہ ہوگا کہ مقدم الذکر گروہ کے نزدیک اجتہاد میں تجزی نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ وہ ایک ملکہ ہے، ملکہ قابل تجزی نہیں ہوتا جبکہ مؤخر الذکر گروہ کے نزدیک یہ عمل ہے اور عمل میں تجزی ہو سکتی ہے۔[1]

۲۔ امام غزالی کی تعریف میں ''مجتہد'' کے لفظ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اجتہاد کی تعریف میں مجتہد کے لفظ سے لازم آتا ہے کہ اجتہاد سے پہلے ہی مجتہد ہو بالفاظ دیگر اس سے دور لازم آتا ہے کہ معرّف یعنی اجتہاد کی معرفت مجتہد پر موقوف ہے، غالباً یہی وجہ ہے کہ بعد کی تعریفات میں مجتہد کی بجائے ''فقیہہ'' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ ابن حاجب اور سبکی کی تعریف میں فقیہہ کا لفظ مذکور ہے۔[2]

۳۔ مذکورہ تعریفات میں سے بعض میں تعمیم ہے اور بعض میں تخصیص۔ ان تعریفات میں تعمیم و تخصیص دو طرح سے ہے۔ اول یہ کہ کن کن احکام میں اجتہاد ہوگا؟ کیا صرف شرعی فرعی احکام میں اجتہاد ہوگا یا ہر طرح کے احکام مجال اجتہاد ہیں؟

ابوبکر جصاص، ابن حزم، علامہ باجی، امام الحرمین، سمعانی، امام رازی اور علامہ ارموی وغیرہ کی تعریفات میں مجتہد فیہ احکام میں تخصیص نہیں ہے جبکہ اس کے مقابلہ میں امام قرافی کی ''نفائس الاصول'' کی تعریف میں تخصیص ہے کہ اصطلاحی اجتہاد صرف فروعی کلی احکام میں ہوگا۔

دوسری تعمیم اس طرح سے ہے کہ اجتہاد کے ذریعے سے حکم شرعی میں ظنیت یا علم بمعنی قطعیت کا حصول ضروری ہے یا عام ہے کہ قطعیت ہو یا ظنیت۔

اکثر تعریفات میں عموم ہے کہ احکام شرعیہ مطلقاً مجال اجتہاد ہیں، ظنیت یا قطعیت کی تخصیص نہیں۔ چنانچہ مذکورہ تعریفات میں جہاں جہاں ''الاحکام الشرعیة'' یا ''احکام الشریعة'' مطلقاً آیا ہے وہاں عموم ہے جبکہ بعض تعریفات میں تخصیص ہے اگر ''العلم بالاحکام الشرعیة'' کے الفاظ ہوں تو علم قطعیت کے معنی میں آتا ہے لہٰذا احکام شرعیہ میں قطعیت کا حصول ضروری ہے۔ جیسے امام غزالی، ابن قدامہ اور عبدالعزیز بخاری کی تعریفات میں ہے۔ جبکہ بعض نے ''فی

---

[1] الاجتہاد فی الاسلام، ص ۲۳

[2] الاجتہاد فی الاسلام، ص ۲۵

تحصیل ظن بحکم" جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں جس سے واضح ہے کہ ان حضرات کے یہاں حکم شرعی میں ظنیت کا حصول کافی ہے۔ جیسے آمدی، ابن حاجب، سبکی اور محب اللہ بہاری وغیرہ کی تعریفات میں ہے۔

جہاں تک پہلے امر کا تعلق ہے تو جن حضرات نے مطلقاً احکام شرعیہ کو مجال اجتہاد قرار دیا ہے شاید تعریف کی جامعیت و مانعیت کے شایان شان نہیں ہے کہ احکامِ شرعیہ کو مطلق رکھا جائے بلکہ مکمل تخصیص کے ذریعے فروعی کلی احکام کا ذکر ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ اصولی احکام اصطلاحی اجتہاد کے دائرہ کار میں نہیں آتے، اسی طرح جنایات کے تاوانوں اور تلف شدہ چیزوں کی قیمت کا اندازہ بھی اصطلاحی اجتہاد میں نہیں آتا۔[1]

بعض احکام شرعیہ میں قطعیت مطلوب ہوتی ہے جبکہ بعض میں ظنیت، اس لیے مطلق رکھنے میں دونوں شامل ہو جاتے ہیں جبکہ ایک کا ذکر کرنے سے دوسرا تعریف میں داخل نہیں ہوتا۔

جہاں تک دوسرے امر کا تعلق ہے اس کے متعلق امام قرافی لکھتے ہیں۔

"ثم ان الاقتصار على الظن لا سبيل اليه فان المجتهد يطلب احد الامرين فايهما ظفر افتى به"[2]

پھر احکام شرعیہ میں حصول ظن پر اکتفاء کرنا درست نہیں، اس لئے کہ مجتہد ظن یا علم دونوں میں سے ایک کو تلاش کرتا ہے دونوں میں سے جو بھی حاصل ہو جائے وہ اس پر فیصلہ کر دیتا ہے۔

اس لیے جن حضرات نے اس لحاظ سے تعریف کو مطلق رکھا ہے وہ صحیح ہے۔

بعض حضرات نے اجتہاد کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ اجتہاد تام اور اجتہاد ناقص۔[3]

اجتہاد تام اور اجتہاد ناقص

اجتہاد ناقص یہ ہے کہ محض حکم کے پہچاننے میں غور و فکر کیا جائے اور اجتہاد تام یہ ہے کہ اس حد تک غور و فکر کیا جائے کہ اس سے زیادہ سے نفس عجز محسوس کرے۔

ابن بدران اس کی مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"مثاله مثال من ضاع له درهم فى التراب فقلبه برجله فلم يجد شيا فتركه وراح وآخر اذا جرى له ذلك جاء بغربال فغربل التراب حتى يجد الدرهم او يغلب على ظنه انه ما عاد يلقاه فالاول أجتهاد قاصر والآخر أجتهاد تام"[4]

---

1. نفائس الاصول، ۹/ ۳۹۷۴۔ ۳۹۷۵
2. ایضاً، ۹/ ۳۹۷۵
3. المستصفی ۲/ ۱۰۱، کشف الاسرار عن اصول البزدوی، ۴/ ۲۰؛ روضۃ الناظر مع نزہۃ الخاطر، ۲/ ۳۰۳
4. نزہۃ الخاطر، ۲/ ۳۰۳

جیسے کسی شخص کا درہم مٹی میں گم ہوگیا تو اس نے پاؤں سے مٹی کو اوپر نیچے کیا اور نہ ملنے پر کوشش چھوڑ دی، یہ اجتہاد ناقص ہے۔ اس کے مقابلے میں دوسرے شخص نے اپنے گمے ہوئے درہم کو ڈھونڈنے کے لیے کدال استعمال کی اور مٹی کو کھودتا رہا یہاں تک کہ اسے درہم مل گیا یا اسے غالب گمان ہو گیا کہ اب وہ درہم نہیں ملے گا، یہ اجتہاد تام ہے۔

۵۔ امام رازی اور ان کی اتباع میں انہی کی تعریف کو اختیار کرنے والے احباب علامہ ارموی اور علامہ شوکانی پر ایک اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف فاسد ہے اس لیے کہ اس میں تکرار ہے۔ "**استفراغ الوسع**" کی ترکیب تعریف میں دوبارہ آگئی ہے[۱]

اسی طرح شیرازی کی تعریف پر اعتراض ہے کہ اس میں بھی تکرار ہے "**استفراغ الوسع وبذل المجهود**" دونوں ہم معنی ترکیبات اکھٹی استعمال کی ہیں۔ تعریفات میں ایسا تکرار مستحسن نہیں ہے۔ ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ تکرار وضاحت اور بیان کیلئے ہے کیونکہ تعریفات میں خوب وضاحب مطلوب ہوتی ہے[۲]

پسندیدہ تعریف:

ان اعتراضات کے پیش نظر معاصر مصنفین میں سے بعض نے بیضاوی کی تعریف کو پسند کیا ہے اور ابن ہمام کی تعریف کو بیضاوی کی تعریف کے مشابہ قرار دیا ہے۔ وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں۔

> "**وانسب التعريف فى رأينا من التعاريف المنقولة، هو ما ذكره القاضى البيضاوى وهو "استفراغ الجهد فى درك الاحكام الشرعية" ...... وبمثله عرفه ابن الهمام وغيره**"[۳]

زحیلی نے لکھا ہے کہ یہ تعریف عام ہے ظن اور علم دونوں اس میں شامل ہو جاتے ہیں، نیز نقلیات اور قطعیات دونوں میں اجتہاد کی گنجائش اس سے نکل آتی ہے نیز ابن ہمام کی تعریف میں "**من الفقيه**" کے لفظ سے غیر فقیہہ کا اجتہاد خارج ہوجاتا ہے۔[۴]

جبکہ بعض نے قرافی کی تعریف "**بذل الوسع فى الاحكام الفروعية الكلية ممن حصلت له شرائط الاجتهاد**" میں بیضاوی کی تعریف سے لفظ 'درک' اور زرکشی کی تعریف سے "**بطريق الاستنباط**" کا اضافہ کر کے مندرجہ ذیل تعریف کو پسندیدہ قرار دیا ہے۔

۱۔ جمال الدین، عبدالرحیم بن الحسن، نھایۃ السؤل شرح منھاج الوصول، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۰ھ، ۲/۱۰۲۶

۲۔ الاجتہاد فی الاسلام، ص ۲۲

۳۔ وہبہ الزحیلی، ڈاکٹر، اصول الفقہ الاسلامی، ایران، دار احسان، ۱۹۹۷ء، ۲/۱۰۳۸

۴۔ محولہ بالا

"بذل الوسع فی درک الاحکام الفرعیة الکلیة بطریق الاستنباط ممن حصلت له شرائط الاجتهاد"[۱]

"بذل الوسع" بمنزلہ جنس کے ہے۔ پھر "درک الاحکام" کی قید سے احکام کے علاوہ میں کی گئی کوششیں (مثلاً علاج معالجہ) خارج ہوگئیں۔ "الفرعیه" کی قید سے علمی، عرفی، لغوی، حسی اور عقلی احکام خارج ہو گئے "الکلیة" کی قید سے کپڑوں کی طہارت، جنایات کے تاوان اور تلف شدہ چیزوں کی قیمت وغیرہ کے اندازہ میں کیے گئے اجتہادات خارج ہوگئے اس لیے کہ وہ اصطلاحاً اجتہاد نہیں۔ "بطریق الاستنباط" سے وہ کوشش جس میں احکام کو ظاہر نصوص سے حاصل کیا گیا ہو وہ خارج ہوگئی اس لیے کہ یہ اصطلاحی اجتہاد میں داخل نہیں۔ ممن حصلت له شرائط الاجتهاد" سے عام شخص کا اجتہاد خارج ہوگیا۔[۲]

محقق کی رائے میں آخری تعریف مختار اور پسندیدہ ہے۔ تعریف کی جامعیت اور مانعیت کے اعتبار سے یہ سب سے اچھی تعریف ہے۔ یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ ان تعریفات میں غور کرنے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تمام طرق استدلال، استحسان، عرف، قیاس اور مصالح مرسلہ اصطلاحی اجتہاد میں داخل ہیں۔ امام شافعی سے جب سوال کیا گیا کہ قیاس اور اجتہاد ایک چیز ہے تو فرمایا یہ دونوں الفاظ ایک ہی معنی میں آتے ہیں۔[۳] ظاہر ہے کہ امام موصوف کی مراد یہ ہو گی کہ تعریف الکل بالجزء کے تحت اجتہاد کو قیاس کہا جا سکتا ہے ورنہ اجتہاد عام ہے اور قیاس خاص۔[۴] اسی طرح ابو بکر جصاص نے اجتہاد کے دو اور معنی ذکر کیے ہیں۔ اول ظن غالب کے حصول کے لیے کی جانے والی کوشش، دوم اصول کی روشنی میں کسی بھی طرح کا استدلال۔[۵] ان میں سے دوسرا معنی اصطلاحی اجتہاد میں نہیں آتا اسی معنی کو اجتہاد اصطلاحی کی تعریف سے نکالنے کیلئے قرافی "الکلیه" کی قید لگاتے ہیں۔

اس بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اجتہاد صرف ان حضرات کے لیے جائز ہے جن امیں اجتہاد کی اہلیت ہو۔ اجتہاد کی اہلیت کے لیے کن شرائط کا ہونا ضروری ہے۔ ان شرائط کا بیان سطور ذیل میں کیا جا رہا ہے۔

مجتہد کے لیے شرائط:

امام شاطبی علیہ الرحمۃ نے مجتہد کو امت میں رسول اکرم ﷺ کا نائب شمار کیا ہے۔ وہ فرماتے کہ علماء انبیاء کے وارث ہیں، تبلیغ احکام کے لیے مامور ہیں اور حکم شرعی کو مستنبط اور ظاہر کرنے والے ہیں۔[۶]

---

۱ اسعد عبد الغنی کفراوی، ڈاکٹر، الاستدلال عند الاصولیین، مصر، السلام، ۲۰۰۵ء، ص ۳۰۸

۲ الاستدلال عن الاصولیین، ص ۳۰۹

۳ الشافعی، محمد بن ادریس، الرسالۃ، بیروت، المکتبۃ العلمیۃ، س۔ن، ص ۴۷۷

۴ المستصفی، ۲/۵۴

۵ الفصول فی الاصول، ۴/۱۱۔۱۲

۶ شاطبی، ابو اسحاق ابراہیم بن موسی، الموافقات، بیروت، ۲/۳۶۳

لہٰذا اس اعلیٰ منصب پر فائز ہونے کیلئے مجتہد میں اعلیٰ صفات کا پایا جانا ضروری ہے۔

مجتہد کیلئے مقرر کی گئی شرائط کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

اول۔ وہ عام شرائط جو فطرتاً اس میں ہونا ضروری ہیں۔

دوم۔ وہ شرائط جو محنت اور کسب سے حاصل کی جاتی ہیں یعنی شروط اہلیہ۔

عام شرائط:

اول شرط اسلام ہے چنانچہ مجتہد کے لیے ایمانیات کی تمام اقسام کا علم اور ان پر یقین ہونا ضروری ہے۔ اس کے لیے ان اقسام کو بمع تفصیلی دلائل کے جاننا ضروری نہیں بلکہ ان اقسام کا اجمالی علم ہونا کافی ہے۔[۱]

دوم اور سوم شرط بلوغ اور عقل ہے۔[۲] امام الحرمین کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بچہ مرتبہ اجتہاد کو پہنچ سکتا ہے البتہ وہ افتاء کے منصب پر فائز نہیں ہوسکتا۔[۳] مرد ہونا مجتہد کے لیے ضروری نہیں اس لیے کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا مجتہدہ تھیں۔ اسی طرح آزاد ہونا بھی ضروری نہیں اس لئے کہ بعض مجتہد مثلاً حضرت نافع اور حضرت عکرمہ وغیرہ غلام تھے۔[۴]

خاص شرائط:

کتاب اللہ کی معرفت:

کتاب اللہ کی معرفت کے ذیل میں بعض اصولیین کا کہنا ہے کہ صرف اتنی ہی آیات کی معرفت ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہیں[۵] اور آیات الاحکام کی تعداد اکثر نے پانچ سو (۵۰۰) بتلائی ہے۔[۶] جبکہ بعض کا یہ کہنا ہے کہ بہت سی آیات ایسی ہیں جن سے بظاہر کوئی حکم معلوم نہیں ہوتا لیکن دقت نظر سے دیکھیں تو کوئی نہ کوئی حکم ضرور مستنبط ہوتا ہے۔ مثلاً ہر وہ آیت جس میں کسی امر پر مذمت ہے وہ اس امر کی حرمت پر دلالت کرتی ہے۔[۷] پھر امام شافعی کی طرف منسوب ہے کہ

۱۔ المستصفی ۲/۱۰۲، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ۲/۳۶۳، التقریر والتحبیر ۳/۳۸۹

۲۔ جمع الجوامع ۲/۵۸۹-۵۹۰؛ البحر المحیط ۸/۲۲۹

۳۔ عبدالملک بن عبداللہ، امام الحرمین جوینی، البرہان، مصر، دارالوفاء، ۱۴۱۸ھ، ۲/۸۶۹

۴۔ شرح المحلی علی جمع الجوامع ۲/۵۹۳؛ قواطع الادلہ ۲/۳۰۶

۵۔ الفصول ۴/۲۷۴؛ احکام الفصول ۲/۶۳۷؛ اللمع ص ۷۱-۷۲؛ جمع الجوامع ۲/۳۸۴؛ فواتح الرحموت مع مسلم الثبوت ۲/۳۶۳، نہایۃ الوصول ۹/۳۸۲۷؛ روضۃ الناظر ۲/۳۰۴؛ المحصول مع نفائس الاصول ۹/۳۹۸۸

۶۔ المستصفی ۲/۱۰؛ المحصول ۹/۳۹۸۸؛ روضۃ الناظر ۲/۳۰۴؛ نہایۃ الوصول ۹/۳۸۲۷؛ کشف الاسرار ۴/۱۵؛ التقریر والتحبیر ۳/۳۸۹؛ فواتح الرحموت ۲/۳۶۳

۷۔ زرکشی نے ابن دقیق العید کا مقولہ ذکر کیا ہے کہ کتاب اللہ سے استنباط احکام فہم مجتہد پر موقوف ہے۔ اس لیے یہ حصر درست نہیں۔ البحر المحیط ۸/۲۳۰

مجتہد کے لیے وہ قرآن کریم کے حفظ کے وجوب کے قائل تھے۔[۱] جبکہ اکثر کا کہنا ہے کہ ایسا ضروری نہیں۔[۲] پھر بعض کا یہ بھی کہنا ہے کہ البتہ جو آیات احکام پر دلالت کرتی ہوں ان کا حفظ کافی ہے۔[۳] پھر اسباب نزول کی معرفت کے ضروری ہونے کا بعض اصولیین [۴] نے اور ناسخ و منسوخ کی معرفت کے ضروری ہونے کا اکثر اصولیین نے ذکر کیا ہے۔[۵]

حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی معرفت:

حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی معرفت کے ذیل میں بھی انہی احادیث کا جاننا ضروری ہے جن سے احکام مستنبط ہوتے ہیں۔ امام غزالی لکھتے ہیں۔

"واما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التی تتعلق بالاحكام وهی وان كانت زائدة علی الوف فهی محصورة"[۶]

سنت کے ذیل میں ان احادیث کی معرفت ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہیں وہ احادیث (ہزاروں ہونے کے باوجود) بہر حال محدود اور قابلِ شمار ہیں۔

پھر امام غزالی نے سنت کی معرفت میں دو تخفیفات کا ذکر کیا ہے۔ اول یہ کہ انہی احادیث کا علم ضروری ہے جو احادیث الاحکام ہیں۔ دوم یہ کہ ان احادیث کا حفظ ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ ایسی کتب کا اس کے پاس ہونا کافی ہے جن میں احادیث جمع ہوں ہاں اگر احادیث حفظ ہوں تو یہ بہتر ہے۔[۷]

امام رازی نے امام غزالی کی شرائط مجتہد والی مکمل عبارت "المحصول" میں نقل کی ہے۔[۸]

---

[۱] التقریر والتحبیر، ۳/۳۹۰۔ امام سمعانی قواطع میں وجوب حفظ قرآن کریم کو اکثر کا قول قرار دیتے ہیں۔

"فذهب كثير من اهل العلم الی انه يلزم ان يكون حافظا للقرآن لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه"

قواطع الادلۃ، ۲/۳۰۵۔ یہی بات ابن مفلح نے ابن عقیل کے حوالہ سے ذکر کی ہے۔ اصول الفقہ لابن مفلح، ۴/۱۵۳۲

[۲] المستصفی، ۲/۱۰۱؛ المحصول، ۹/۳۹۸۸؛ نہایۃ الوصول، ۹/۳۸۲۷؛ روضۃ الناظر، ۲/۳۰۴؛ فواتح الرحموت، ۲/۳۶۳

[۳] کشف الاسرار عن اصول البزدوی، ۴/۱۵، البحر المحیط، ۸/۲۳۰؛ سمعانی نے اسے "وقال الآخر" کے عنوان سے بیان کیا ہے۔ قواطع الادلۃ، ۲/۳۰۵

جبکہ ابن مفلح کا کہنا ہے۔

"وقال اصحابنا وغيرهم يجب ان يحفظ من القرآن ما يتعلق بالاحكام" اصول الفقہ لابن مفلح، ۴/۱۵۳۲

یوں حنابلہ کے ہاں اس معاملہ میں بظاہر تناقض ہے۔ ابن قدامہ (م ۶۲۰ھ) اور ابن مفلح (م ۷۶۲ھ) کے اقوال مختلف ہیں۔

[۴] الاحکام للآمدی، ۴/۱۴۲؛ نفائس الاصول، ۴/۴۰۱۴؛ نہایۃ الوصول، ۹/۳۸۲۹۔۳۸۳۰؛ جمع الجوامع مع شرح المحلی، ۲/۵۹۳

[۵] البرہان، ۲/۸۷۰؛ قواطع الادلۃ، ۲/۳۰۴؛ المستصفی، ۲/۱۰۲؛ المحصول، ۹/۳۹۸۹؛ روضۃ الناظر، ۲/۳۰۵؛ الاحکام للآمدی، ۴/۱۴۲؛ نفائس الاصول، ۹/۴۰۱۴؛ نہایۃ الوصول، ۹/۳۸۲۹؛ جمع الجوامع، ۲/۵۹۲؛ البحر المحیط، ۸/۲۳۵؛ التقریر والتحبیر مع التحریر، ۳/۳۹۰؛ ارشاد الفحول، ۲/۸۳۷

[۶] المستصفی، ۲/۱۰۱

[۷] محولہ بالا

[۸] المحصول مع نفائس الاصول، ۹/۳۹۸۸

علامہ ارموی کی عبارت بھی قریب قریب المستصفی ہی کی ہے۔[١]

ابن قدامہ لکھتے ہیں۔

"ویحتاج ان یعرف الحدیث الذی یعتمد علیه فیها انه صحیح غیر ضعیف اما بمعرفة رواته وعدالتهم واما باخذه من الکتب الصحیحة التی ارتضی الائمة رواتها"[٢]

ابن بدران نے عبارت مذکورہ کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ابن قدامہ نے معرفت سنت کے بارے میں یہاں اعلیٰ اور ادنیٰ رتبہ کا ذکر کر دیا ہے۔[٣]

سمعانی نے سنت سے متعلق پانچ امور کی معرفت ضروری قرار دی ہے۔

١۔ تواتر و آحاد کی معرفت ۔٢۔ آحاد کے طرق کی صحت کی معرفت کہ خبر واحد کب درجہ اعتبار کو پہنچتی ہے ۔٣۔ افعال و اقوال کے احکام کی معرفت ۔٤۔ الفاظ و معانی کی معرفت ۔٥۔ متعارض اخبار میں ترجیح کی معرفت ۔[٤]

دیگر اصولیین کے ہاں بھی قریب قریب یہی تفصیل ملتی ہے۔[٥]

پھر احادیث الاحکام کی تعداد کے بارے میں بعض حضرات نے پانچ سو (٥٠٠) کا قول اختیار کیا ہے۔[٦] ابن العربی تین ہزار کے قائل۔[٧] جبکہ امام احمد بن حنبل کے ہاں پانچ لاکھ، تین لاکھ اور اس کے قریب دوسرے اعداد مذکور ہیں۔[٨] زرکشی نے لکھا ہے۔

"وکان مراده لهذا العدد آثار الصحابة، والتابعین، وطرق المتون ولهذا قال من لم یجمع طرق الحدیث لا یحل له الحکم علی الحدیث ولا الفتیابه"[٩]

یعنی امام موصوف کے ہاں اس عدد میں صحابہ کرام کے آثار، تابعین کے فتاویٰ اور ایک ہی حدیث کے مختلف طرق سب شامل ہیں اسی لیے تو امام نے فرمایا کہ جو کسی حدیث کے تمام طرق کو جمع نہ کرے اسے اس حدیث کے موافق کوئی حکم

---

١ نهایة الوصول، ٩/٣٨٢٧

٢ روضة الناظر، ٢/٣٠٥۔٣٠٦

٣ نزہۃ الخاطر العاطر مع روضة الناظر، ٢/٣٠٥۔٣٠٦

٤ قواطع الادلة، ٢/٣٠٥

٥ البحر المحیط، ٨/٢٣١۔٢٣٢؛ التقریر والتحبیر، ٣/٣٩٠؛ مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت، ٢/٣٦٣؛ ارشاد الفحول، ٣/٨٣٥۔٨٣٦

٦ البحر المحیط، ٨/٢٣١؛ التقریر والتحبیر، ٣/٣٨٩؛ ارشاد الفحول، ٣/٨٣٤

٧ البحر المحیط، ٨/٢٣١؛ التقریر والتحبیر، ٣/٣٨٩؛ ارشاد الفحول، ٣/٨٣٤

٨ محولہ بالا

٩ البحر المحیط ٨/٢٣١

لگانا درست نہیں۔

احادیث کی معرفت کے ذیل میں اسباب ورود حدیث[۱] اور ناسخ ومنسوخ کی معرفت بھی ضروری قرار دی گئی ہے۔[۲]

لغت عرب کا علم:

مجتہد کے لیے عربی زبان سے اس درجہ واقفیت ضروری ہے کہ کلام ظاہر و خفی، مجمل و مبین، عام و خاص، حقیقت و مجاز، مطلق و مقید، صریح و کنایہ، فحوی و لحن وغیرہ میں فرق کر سکے۔[۳] البتہ امام شاطبی کی رائے ہے کہ اسے لغت عرب میں بھی مجتہد ہونا چاہیے اور خلیل و سیبویہ اور اخفش و جرمی کے مقام پر فائز ہونا چاہیے۔ وہ فرماتے ہیں۔

"فاذا فرضنا مبتدأ في فهم العربية فهو مبتدیء في فهم الشريعة او متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة والمتوسط لم يبلغ درجة الاجتهاد فان انتهى الى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة. فمن لم يبلغ شاؤهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم و كل من قصر فهمه لم يعد حجة ولا كان قوله فيها مقبولا فلا بد من ان يبلغ في العربية مبلغ الائمة فيها كالخليل و سيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم"[۴]

جب ہم مجتہد کو عربی زبان کے سمجھنے میں "مبتدی" خیال کریں تو پھر وہ شریعت کے فہم میں بھی مبتدی ہی ہے اور اگر وہاں میں عربی متوسط الفہم ہے تو پھر شریعت میں بھی متوسط الفہم ہے در آنحالیکہ متوسط درجۂ اجتہاد پر فائز نہیں ہو سکتا اور جب وہ عربیت میں کامل اور انتہائی درجہ پر پہنچے گا تو پھر وہ شریعت کے فہم میں بھی کامل اور منتہی ہو گا پھر اس کا "فہم شریعت" اسی طرح حجت بن جائے گا جس طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اور دیگر فصحاء عرب کا فہم شریعت حجت تھا چنانچہ جو ان حضرات صحابہ و فصحاء کے مقام تک نہیں پہنچا تو جتنی کمی اس کی عربیت میں ہے اتنی ہی شریعت کے فہم میں ہے نہ اس کا اجتہاد

---

۱ الاحکام لآمدی ۱۴۲/۴؛ نہایۃ الوصول ۳۸۲۹/۹۔۳۸۳۰؛ جمع الجوامع ۵۹۳/۲

۲ البرہان ۸۷۰/۲؛ قواطع الادلۃ ۳۰۴/۲؛ المستصفی ۱۰۲/۲؛ المحصول ۳۹۸۹/۹؛ روضۃ الناظر ۳۰۵/۲؛ الاحکام لآمدی ۱۴۲/۴؛ نفائس الاصول ۴۰۱۴/۹؛ نہایۃ الوصول ۳۲۹/۹؛ جمع الجوامع ۵۹۲/۲؛ البحر المحیط ۲۳۵/۸؛ التقریر والتحبیر مع التحریر ۳۹۰/۳؛ ارشاد الفحول ۸۳۷/۲

۳ الفصول ۲۷۳/۴؛ احکام الفصول ۶۳۷/۲؛ اللمع ص ۷۱۔۷۲؛ البرہان ۸۶۹/۲؛ قواطع الادلۃ ۳۰۳/۲؛ المستصفی ۱۰۲/۲؛ المحصول مع نفائس الاصول ۳۹۸۹/۹؛ روضۃ الناظر ۳۰۶/۲۔۳۰۷؛ الاحکام لآمدی ۱۴۲/۴؛ کشف الاسرار عن اصول ابزدوی ۱۶/۴؛ فواتح الرحموت ۳۶۳/۲۔۳۶۴

۴ الموافقات ۶۰/۴

حجت ہے اور نہ اس کی بات قابلِ قبول ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ وہ عربیت میں آئمہ عربی زبان (لغتِ عرب) مثلاً خلیل، سیبویہ، اخفش اور جرمی اور مازنی وغیرہ کے رتبے کو پہنچا ہوا ہو۔

علم اصول فقہ:

مجتہد کو علم اصول فقہ کا ماہر ہونا چاہیے تا کہ اسے حکم اور دلیل، حاکم اور محکوم کی پہچان ہو سکے۔ وہ متعارض دلائل میں تنسیخ، ترجیح اور تطبیق وغیرہ کو اختیار کر سکے۔ قیاس اور اس کے متعلقات کو معلوم کر سکے۔ امام غزالی نے اسے قرآن وسنت کے بعد تیسرا ابتدائی علم شمار کیا ہے جس کی معرفت فقیہہ کیلئے ضروری ہے۔[1]

امام رازیؒ لکھتے ہیں۔

"وقد ظهر مما ذكرنا أن اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه واما سائر العلوم فغير مهمة فى ذلك"[2]

ظاہر ہے کہ اصول فقہ اجتہاد کا منبع اور ماخذ ہے جب تک فقیہہ دلالت الفاظ کو نہیں سمجھے گا، استنباط اور استدلال کے طرق کو نہیں جانے گا اور صحیح اور فاسد علتوں میں تمیز نہیں کرے گا وہ اجتہاد نہیں کر سکے گا۔

اجماع کا علم:

مجتہد کو اجماعی مسائل کا علم ہونا بھی ضروری ہے تاہم تمام اجماعی مسائل کا علم ضروری نہیں محض اس خاص مسئلے میں اجماع کا وقوع اس کے علم میں ہونا چاہیے جس کے بارے میں وہ اجتہاد کر رہا ہے۔[3]

برأۃ اصلیہ کی معرفت:

بعض اصولیین کا کہنا ہے کہ مجتہد کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ شریعت میں اصل ذمہ داری سے بری ہونا ہے اور کوئی بھی ذمہ داری یا حکم ہی مکلف کو پابند کرتا ہے اسے اصولیین کے ہاں برأۃ اصلیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[4]

المستصفیٰ میں ہے:

"واما العقل فنعنى به مستند النفى الاصلى للاحكام فان العقل قد دل على نفى الحرج فى الاقوال والافعال ...... فينبغى ان يرجع فى كل واقعة الى النفى الأصلى

---

[1] المستصفیٰ، ۲/۱۰۲

[2] المحصول، ۹/۳۹۸۹

[3] الفصول، ۴/۲۷۳؛ قواطع الادلۃ، ۲/۳۰۶؛ المستصفیٰ، ۲/۱۰۱۔۱۰۲؛ المحصول ۹/۳۹۸۹؛ روضۃ الناظر مع نزہۃ الخاطر، ۲/۳۰۶؛ نہایۃ الوصول، ۹/۳۸۲۷۔۳۸۲۸؛ کشف الاسرار عن اصول البزدوی، ۴/۱۵۔۱۶؛ اصول الفقہ لابن مفلح، ۴/۱۵۳۲؛ البحر المحیط، ۸/۲۳۲

[4] المحصول، ۹/۳۹۸۹؛ روضۃ الناظر، ۲/۳۰۶؛ نہایۃ الوصول، ۹/۳۸۲۷؛ کشف الاسرار، ۴/۱۶؛ جمع الجوامع، ۲/۵۹۰؛ البحر المحیط، ۸/۲۳۶

والبرأة الأصلية"[۱]

شوکانی اسے مجتہد کے لیے ضروری نہیں سمجھتے۔[۲]

مقاصد شریعت کی معرفت:

یعنی شریعت کے احکام جن مقاصد و مصالح کے وجود کے لیے نازل ہوئے ہیں انہیں بھی پہچاننا مجتہد کے لئے ضروری ہے۔ شاطبی تو اسے اجتہاد کیلئے شرط اول قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اجتہاد کا سبب اور داعی یہی مقاصد شریعت ہیں۔[۳]

موافقات میں انہوں نے اولاً مصالح کی تین تین قسمیں بیان کی ہیں۔ ضروریات، حاجیات، تحسینیات اور پھر شریعت کے پانچ مقاصد کا ذکر کیا ہے۔

حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ المال، حفظ النسل، حفظ الدین۔[۴]

غالباً جن حضرات اصولیین نے اسے علیحدہ شرط کے طور پر نہیں بیان کیا، انہوں نے اسے قرآن وسنت کے فہم کے ذیل میں درج کیا ہے۔ مثلاً ابن قدامہ نے کہا ہے۔

"ولا بد من ادراک دقائق المقاصد فی الکتاب والسنة" [۵]

کتاب وسنت کے دقیق مقاصد کا ادراک بھی مجتہد کیلئے ضروری ہے۔

قواعد کلیہ کی معرفت:

امام سبکی نے اس کا ذکر کیا ہے۔[۶] علامہ بنانی نے لکھا ہے کہ سبکی کی یہ شرط معرفت کتاب وسنت کے ذیل میں آتی ہے۔[۷] لیکن یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ قواعد کلیہ سے مراد قواعد کلیہ فقہیہ ہیں یا مقاصد شریعت مراد ہیں؟ بہر حال ان دونوں میں سے کوئی بھی مراد ہو ان کی معرفت بھی ضروری ہے۔

قیاس کی معرفت:

بعض اصولیین نے اس کا ذکر اصول فقہ سے علیحدہ کیا ہے۔ یعنی مجتہد کے لیے قیاس کے ارکان، شرائط اور اقسام

---

۱ المستصفی، ۲/ ۱۰۲

۲ شوکانی نے اس شرط کی نسبت صرف رازی اور غزالی کی طرف کی ہے اور کہا ہے کہ دوسرے لوگوں نے اسے شرط نہیں بنایا ہے اور شرط نہ بنانا ہی حق ہے۔ ارشاد الفحول، ۳/ ۸۳۷

۳ الموافقات، ۴/ ۵۶۔۵۷

۴ محولہ بالا

۵ روضۃ الناظر، ۲/ ۳۰۷

۶ جمع الجوامع، ۲/ ۵۹۱

۷ حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع، ۲/ ۵۹۱

وغیرہ کا جاننا ضروری ہے۔[۱] ظاہری بات ہے کہ قیاس کے قواعد جاننے کے بعد ہی مجتہد قیاس صحیح اور قیاس فاسد میں فرق کر سکے گا۔ علامہ شوکانی کا کہنا ہے کہ اسے علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں یہ اصول فقہ کے ذیل میں آ جاتا ہے۔[۲]

مجتہد فقیہہ نفس ہو

فقیہہ النفس کا ایک معنی تو ذہانت و فطانت کا حامل ہونا بتلایا گیا ہے۔[۳] ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ نصوص کی معرفت میں اس کا فہم ایسا مضبوط ہو کہ وہ کلام کے مقاصد با آسانی سمجھ جاتا ہو اور کلام کے مقاصد کے ہیر پھیر سے واقف ہو۔[۴] امام الحرمین لکھتے ہیں۔

"وفقه النفس هو الدستور"[۵]

مجتہد کے لیے شرائط کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"ثم يشترط وراء ذلک كله فقه النفس فهو رأس مال المجتهد ولا يتأتى كسبه، فان جبل على ذلک فهو المراد والا فلا يتاتى تحصيله بحفظ الكتب"[۶]

''ان تمام مذکورہ شرائط سے ماوراء ایک شرط اس کا فقیہہ النفس ہونا ہے مگر یہ ملکہ کسب سے نہیں آتا جبلت میں ودیعت کیا گیا ہو تو فبہا ورنہ سعی سے حاصل نہیں ہو سکتا۔

ابن قدامہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔[۷]

مجتہد فروع فقہ سے واقف ہو:

امام غزالی کے مندرجہ ذیل کلام سے اس کی معرفت کے وجوب کا وہم ہوتا ہے۔

"فاما الكلام وتفاريع الفقه فلا حاجة اليهما و كيف يحتاج الى تفاريع الفقه وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد فكيف تكون شرطا فى منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرط نعم انما يحصل

---

۱ الفصول، ۴/۲۷۳؛ قواطع الادلة، ۲/۳۰۶؛ کشف الاسرار عن متن المنار، ۲/۳۰۰؛ نهاية الوصول، ۹/ ۳۸۲۸؛ البحر المحیط، ۸/۲۳۳

۲ ارشاد الفحول، ۳/۸۳۷

۳ البحر المحیط، ۸/۲۳۶

۴ شرح المحلی علی جمع الجوامع، ۲/۵۹۱؛ نزهة الخاطر العاطر، ۲/۳۰۷

۵ البرہان، ۲/۸۷۱

۶ ایضاً، ۲/۸۷۰

۷ روضة الناظر، ۲/۳۰۷

منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ايضا"[۱]

پہلے خود امام موصوف نے فروع فقہ سے واقفیت کی معرفت کے ضروری ہونے کی نفی کی ہے اور پھر خود اپنے زمانے میں فقہ واجتہاد میں ممارست کے لیے اس کی افادیت پر زور دیا ہے۔

چنانچہ بعض اصولیین اس شرط کے ضروری ہونے کے قائل ہیں۔[۲] ابن مفلح و دیگر نے تو فقہ کے اکثر حصے کی معرفت کے وجوب کا قول بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ کی طرف منسوب کیا ہے۔[۳] جبکہ جمہور اصولیین اس شرط کے وجوب کی نفی کرتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ فقہ تو اجتہاد کا ثمرہ ہے پھر وہ اہلیت اجتہاد کیلئے موقوف علیہ کس طرح بن سکتی ہے۔[۴]

مجتہد علم الکلام سے واقف ہو:

زرکشی نے ابو اسحاق اسفرائینی سے نقل کیا ہے کہ قدریہ اسے اجتہاد کے لیے ضروری شرط قرار دیتے تھے۔[۵] جبکہ شوکانی کا کہنا ہے کہ یہ شرط معتزلہ ضروری قرار دیتے تھے۔

"واختلفوا ايضاً في اشتراط علم اصول الدين فمنهم من اشترط ذلك واليه ذهب المعتزلة ومنهم من لم يشترط ذلك واليه ذهب الجمهور"[۶]

آمدی نے درمیانہ قول اختیار کیا ہے کہ رب تعالیٰ کی صفات، رسالت کی مبادیات وغیرہ گویا ضروریات دین کا جاننا ضروری ہے۔[۷] جمہور کے ہاں علم الکلام میں تبحر مجتہد کے لیے ضروری نہیں۔[۸]

مجتہد فن حساب سے واقف ہو:

زرکشی نے شافعیہ کا اصح قول ابو اسحٰق اسفرئینی کے حوالہ سے یہی نقل کیا ہے کہ فن حساب کا جاننا ضروری ہے۔[۹]

---

۱ المستصفی، ۲/ ۸۳۷

۲ ابو اسحٰق اسفرائینی اور ابو منصور بغدادی کی طرف اس قول کی نسبت ہے۔ البحر المحیط، ۸/ ۲۳۷

۳ اصول الفقہ لابن مفلح، ۴/ ۱۵۳۲؛ البحر المحیط، ۸/ ۲۳۷؛ ارشاد الفحول، ۳/ ۸۳۷

۴ المحصول، ۹/ ۳۹۹۰؛ روضۃ الناظر، ۲/ ۳۰۷؛ نهایۃ الوصول، ۹/ ۳۸۳۱؛ کشف الاسرار عن اصول البزدوی، ۴/ ۱۶؛ البحر المحیط، ۸/ ۲۳۷؛ ارشاد الفحول، ۳/ ۸۳۷

۵ البحر المحیط، ۸/ ۲۳۶

۶ ارشاد الفحول، ۳/ ۸۳۷

۷ الاحکام للآمدی، ۴/ ۱۴۱

۸ المستصفی، ۲/ ۱۰۲؛ المحصول، ۹/ ۳۹۸۹؛ الاحکام للآمدی، ۴/ ۱۴۱؛ نهایۃ الوصول، ۹/ ۳۸۳۰؛ جمع الجوامع، ۲/ ۵۹۲؛ کشف الاسرار عن اصول البزدوی، ۴/ ۱۶

۹ البحر المحیط، ۸/ ۲۷۳

تاہم دیگر اصولیین نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

علم منطق کی معرفت:

غالباً اس شرط کو سب سے پہلے امام غزالی نے بیان کیا ہے۔ انہوں نے اپنی مشہور کتاب ''المستصفی'' کے مقدمہ میں منطق کے محتویات مثلاً تصور و تصدیق کی تعریف، اقسام، برہان، قیاس، ان کی تعریفات، مقدمات اور نتائج پر تفصیلی بحث کی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

''ویحصل تمام المعرفة بما ذکرنا فی مقدمة الاصول من مدارک العقول لا بأقل منه''[1]

اور مکمل معرفت مدارک العقول کے ذیل میں بیان کیے گئے اصولوں سے حاصل ہوگی اس سے کم سے حاصل نہیں ہوگی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ علم منطق سے مقدمات کی ترتیب، نتائج تک وصولی اور تشحیذ ذہنی جیسے فوائد حاصل ہوتے ہیں لیکن اسے واجبی شرائط کی بجائے تکمیلی شرائط میں درج کرنا چاہیے۔ اصولیین کی ایک جماعت نے امام غزالی کی متابعت میں اس شرط کو برقرار رکھا ہے[2] تاہم بعض حضرات نے اس شرط کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ سلف علم منطق سے واقف نہ تھے درآنحالیکہ وہ اعلیٰ درجے کے مجتہد تھے۔[3] قرافی نے دونوں فریق کے کلام میں اس طرح توافق پیدا کیا ہے کہ اصطلاحات منطق وغیرہ کا جاننا اور ان کا استعمال کرنا ضروری نہیں اس علم کے ثمرات یعنی مقدمات میں غلطی سے بچ جانے کو ممارست کے ذریعے حاصل کرلینا کافی ہے۔[4]

یہاں یہ واضح کردینا ضروری ہے کہ ان تمام شرائط کی معرفت مجتہد مطلق کے لیے ضروری ہے۔ مجتہد مقید فی المذہب کے لیے اپنے امام کے اصول کا جاننا کافی ہے۔ نیز یہ کہ اجتہاد میں تجزی کے امکان کے پیش نظر ضروری نہیں کہ مجتہد تمام مذکورہ علوم میں معرفت رکھتا ہو۔

مجتہدین کے طبقات اور تجزؤ الاجتہاد کی بحث آئندہ صفحات میں آرہی ہے۔

طبقات مجتہدین:

مجتہدین کو ان کے کام اور اہلیت کے اعتبار سے مختلف درجات اور مراتب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ سب سے زیادہ مفصل اور منقح درجہ بندی شمس الدین رومی معروف بابن کمال پاشا (م ۹۴۰ھ) کے یہاں ملتی ہے۔ اسی تقسیم کو علامہ شامی نے

---

۱ المستصفی، ۲/۱۰۲

۲ المحصول، ۹/۳۹۸۹؛ کشف الاسرار عن اصول البزدوی، ۴/۱۶؛ البحر المحیط، ۸/۲۳۳

۳ زرکشی نے ابن دقیق العید کے حوالے سے یہ قول ذکر کیا ہے۔ البحر المحیط، ۸/۲۳۳

۴ نفائس الاصول، ۹/۴۰۱۹-۴۰۲۰

شرح عقود رسم المفتی میں نقل کیا ہے۔[۱] لیکن ابن کمال پاشا سے پہلے حافظ قاسم بن قطلو بغا (۸۷۹ھ) کے ہاں بھی یہ تفصیل ملتی ہے۔ جوان کے ایک مخطوطہ "طبقات ذیلہ لی" سے ڈاکٹر عجیل جاسم نے الفصول کے مقدمہ میں ذکر کی ہے۔ حافظ قطلو بغا نے یہ تقسیم شہاب الدین مقریزی شافعی (م۸۴۵ھ) سے نقل کی ہے۔[۲] شافعیہ میں اس تقسیم کے بعض درجات حافظ ابوعمرو ابن صلاح (م۶۴۲ھ) کے ہاں ملتے ہیں۔[۳]

حنابلہ میں سے شمس الدین مرداوی کے ہاں بھی کچھ تفصیل ملتی ہے۔[۴]

برصغیر میں شاہ ولی اللہ نے چار مراتب کا ذکر کیا ہے۔ یہاں ان مراتب کا مفصل ذکر کیا جارہا ہے۔

مجتہد مطلق یا مجتہد مستقل:

مجتہد مطلق وہ کہلاتا ہے جس کے اپنے قائم کردہ اصول ہوں اور وہ ان کی روشنی میں فروعات کا استنباط کرتا ہو۔ یہ حضرات اصول وفروع دونوں میں دوسرے مجتہد کے مقلد نہیں ہوتے۔

"طبقة المجتهدين في الشرع كالائمة الاربعة ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الاصول واستنباط احكام الفروع عن الادلة الاربعة من غير تقليد لاحد لا في الفروع ولا في الاصول"[۵]

ابن صلاح نے لکھا ہے کہ انہیں مجتہد مطلق اس لیے کہتے ہیں کہ یہ کسی فقہی مسلک کے مقلد نہیں ہوتے اور مجتہد مستقل اس لیے کہتے ہیں کہ ان کے اپنے قواعد اجتہاد اور اصول استنباط ہوتے ہیں۔[۶]

البتہ کچھ مسائل میں کسی دوسرے مجتہد کی تقلید انہیں نقصان نہیں دیتی۔[۷]

شاہ ولی اللہ نے اس مرتبہ کے حاملین کے تین وظائف بیان کیے ہیں۔

۱۔ وہ ان اصول میں تصرف اور تبدیلی کرتا ہے جن پر اس کے اجتہاد کی بنیاد ہوتی ہے۔

۲۔ جن مسائل کا حکم پہلے سے معلوم ہو چکا ہے ان کی تہہ تک پہنچنے کیلئے ان آیات، احادیث اور آثار کی تلاش وجستجو میں ممکنہ حد تک اپنی قوت وصلاحیت صرف کرتا ہے جن پر اس حکم کی بنیاد ہے۔ متعارض دلائل میں سے کسی ایک کو اختیار کر کے

۱۔ ابن عابدین، محمد امین، شرح عقود رسم المفتی، ملتان، دار الحدیث، س۔ن، ص۴۔۶

۲۔ عجیل جاسم، ڈاکٹر، مقدمہ الفصول فی الاصول، کویت، وزارۃ الاوقاف ۱۴۱۴ھ، ص۲۰

۳۔ ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمٰن، ادب الفتوی، مصر، مکتبۃ الاسرۃ، ۱۹۹۸ء، ص۴۱۔۵۴

۴۔ مرداوی، علی بن سلیمان، الانصاف، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۶ء، ۱۲/ ۲۵۸۔۲۶۵

۵۔ شرح عقود رسم المفتی، ص۴

۶۔ ادب الفتوی، ص۴۱۔۴۳

۷۔ اعلام الموقعین، ابن قیم، محمد بن ابی بکر، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۴ھ، ۴/۱۰۲۔۱۰۳

اس اس کے راجح معانی بیان کرتا ہے اور پھر ان دلائل کی مدد سے احکام کے ماخذ ومصادر سے آگہی حاصل کرتا ہے۔

۳۔ ان دلائل کی مدد سے ان مسائل میں گفتگو کرنا بھی اس کے وظائف میں شامل ہے جن کا ابھی تک کوئی حکم دریافت نہیں ہو سکا۔[۱]

فقہاء، صحابہ، تابعین، ائمہ اربعہ، لیث بن سعد، ابن جریر طبری، سفیان ثوری اور امام اوزاعی اسی مرتبہ کے حامل تھے۔ دوسری اور تیسری ہجری میں اس مرتبہ کے مجتہدین بکثرت ہوئے۔

ابن صلاح نے لکھا ہے کہ اس مرتبہ کے مجتہدین مدت ہوئی ختم ہو گئے اب صرف مجتہدین منتسبین موجود ہیں۔[۲]

مجتہد مطلق غیر مستقل، مجتہد منتسب:

یہ مجتہدین کا وہ گروہ ہے جو اپنے استاد و امام کے اصول کو برقرار رکھ کر دلائل کی تلاش اور ماخذ تک رسائی حاصل کرنیکے لیے اس استاد کے اقوال وآراء سے مدد لے اور اس کے استاذ نے جن دلائل پر اپنے مسائل کی بنیاد رکھی ہے وہ ان پر کامل یقین رکھتا ہو۔[۳]

شاہ ولی اللہ نے عقد الجید میں ایک مقام پر بڑی تفصیل سے ان حضرات کے عمل کی نشاندہی فرمائی ہے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ حضرات اپنے امام اور دیگر مجتہدین مطلق کے مسائل کو اکٹھا کرتے ہیں پھر ان کو اگر حدیث کے موافق پائیں تو قبول کر لیتے ہیں ورنہ چھوڑ دیتے ہیں۔ جہاں احادیث و آثار میں تفصیل و توضیح اور اجمال و ابہام ہو تو واضح اور مفصل کو مجمل و مبہم کی تفسیر قرار دے کر اس پر عمل کرتے ہیں۔

اگر ایک مسئلے میں متعدد آیات ہوں تو اگر ان کا تعلق آداب سے ہے تو اختلاف کی صورت میں دونوں منقول چیزوں کو سنت قرار دیتے ہیں اور اگر اس کا تعلق حلال و حرام سے تھا یا عدالتی معاملات سے تھا تو پھر اگر صحابہ کے اقوال اور تابعین کے آثار اس کے بارے میں مختلف تھے تو دین میں سہولت کے پیشِ نظر سب طریقوں کو بحال رکھا گیا اور اگر کسی نے ان میں سے کسی ایک کو اختیار کر لیا تو اسے برا نہیں سمجھا، پھر اولیٰ اور راجح قول معلوم کرنے میں خوب کوشش کی اور اسے اولیٰ قرار دیا جس کی سند قوی تھی یا جمہور مجتہدین کا مختار تھا یا جو اکثر صحابہ کا مختار تھا یا جو قیاس کے زیادہ مطابق تھا اور اس کے دوسرے نظائر موجود تھے اور اگر ان کے راجح قول پر کسی نے عمل نہیں کیا تو اس پر اعتراض نہیں کیا۔

پھر اگر انہیں صحابہ و تابعین سے کوئی حدیث نہیں ملی تو تبع تابعین کے اقوال و آثار کا مطالعہ کیا۔ جو دلائل اور علل سمجھ میں آئے اگر اطمینان قلب ہو گیا تو انہی کے موافق عمل کر لیا اور اگر اطمینان قلب نہیں ہوا اور مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور اس سے

۱۔ شاہ ولی اللہ، احمد بن عبد الرحیم، عقد الجید مترجم، میاں محمد صدیقی، ڈاکٹر، اسلام آباد، شریعہ اکیڈمی، ۱۴۲۱ھ، ص ۴۹۔۵۰

۲۔ ادب الفتوی، ص ۴۶

۳۔ عقد الجید، ص ۵

پہلے اس پر سے اجماع بھی منعقد نہیں ہوا اور اپنے قول کو اختیار کرنے کے دلائل بھی ان کے پاس ہیں تو پھر اللہ پر بھروسہ کر کے اس کے موافق عمل کر لیا۔ یہ حضرات کوشش کرتے ہیں کہ ایسی صورت حال نہ ہی پیش آئے اور اگر ان کے پاس واضح دلیل نہیں ہوتی تو جمہور اہل علم کے قول کو اختیار کر لیتے ہیں پھر جہاں کسی مسئلے میں سلف سے کوئی وضاحت نہیں ملی نہ کسی ایسے سبب اور علت کی نشان دہی ہوئی جس پر اجتہاد کی بنیاد رکھی جا سکے تو کتاب وسنت اور صحابہ و تابعین کے آثار سے کوئی اشارہ حاصل کرنے کی کوشش کی اور اسی کے موافق کو اختیار کر لیا۔ ان حضرات نے کبھی اطمینان قلب کے بغیر ایک متعین امام کی تقلید نہیں کی۔[۱]

اس گروہ میں حنفیہ میں سے امام ابو یوسف، امام محمد، امام ابو حنیفہ کے براہ راست تلامذہ، شافعیہ میں سے مزنی، ابن سریج، ابن المنذر، محمد بن نصر المروزی، مالکیہ میں سے اشہب، ابن عبد الحکیم، ابن القاسم، ابن وہب اور حنابلہ میں سے قاضی ابو یعلیٰ وغیرہ شامل ہیں۔[۲] امام بن تیمیہ اور ابن قیم کا نام بھی اسی گروہ میں لیا جاتا ہے۔

بعض نے مجتہدین مطلق اس گروہ کے مجتہدین کو قرار دیا ہے اور بعض نے مجتہد منتسب۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ مجتہد ہونے کے باوجود یہ مرتبۂ اولی کے مجتہدین یعنی مجتہدین مطلق کے مقام کو نہیں پہنچ سکتے۔[۳]

مجتہد فی المذہب:

ابن قیم نے ان کا نام اصحاب الوجوہ والطرق رکھا ہے اور انہیں مجتہد فی المذہب بھی کہا ہے۔[۴] امام نووی نے انہیں اصحاب الوجوہ لکھا ہے،[۵] جبکہ شاہ ولی اللہ الدھلوی نے انہیں مجتہد مذہب اور اصحاب التخریج کہا ہے۔[۶] البتہ ابن کمال پاشا الرومی کی بیان کردہ ترتیب میں مجتہد فی المذہب اور اصحاب التخریج کا علیحدہ علیحدہ درجہ ہے۔ مجتہد فی المذہب تیسرا درجہ ہے اور اصحاب التخریج چوتھا انہوں نے خصاف (م ۲۶۱ھ)، طحاوی (م ۳۲۱ھ)، کرخی (م ۳۴۰ھ)، حلوانی (م ۴۵۶ھ)، سرخسی (م ۵۰۰ھ)، بزدوی (م ۴۸۲ھ) اور قاضی خان (م ۵۹۳ھ) کو تیسرے درجے میں جبکہ ابوبکر الرازی (م ۳۷۰) کو چوتھے درجے میں رکھا ہے[۷] جو قابل تامل ہے۔ مجتہد فی المذہب کو انہوں نے امام کے مقرر کردہ قواعد کی روشنی میں احکام کے استنباط کی اجازت دی ہے جبکہ اصحاب التخریج کے لیے اجتہاد کی بالکل بھی گنجائش نہیں رکھی وہ

۱۔ عقد الجید، ص ۱۲۲-۱۲۵

۲۔ اعلام الموقعین، ۴/۱۶۳

۳۔ محولہ بالا

۴۔ اعلام الموقعین، ۴/۱۶۴-۱۶۳

۵۔ نووی، یحییٰ بن شرف، مقدمہ المجموع، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۷ھ، ص ۴۶

۶۔ عقد الجید، ص ۱۲۶-۱۲۹

۷۔ شرح عقود رسم المفتی، ص ۴-۵

صرف قول مجمل میں دو میں سے ایک احتمال کو ترجیح دے سکتا ہے۔[۱]

یہ مجتہدین کا وہ طبقہ ہے جو اپنے امام کے اصول و قواعد اور فروعات کا متبع ہے یہ اپنے امام کے فتاویٰ و فروعات سے تجاوز نہیں کرتے۔ ان کا وظیفہ اور عمل امام سے منصوص فروعات میں موجود علت و وصف کو ان صورتوں میں تلاش کر کے حکم لگانا ہے جو صورتیں انکے زمانے میں موجود ہیں اور امام کے زمانے میں ان کا وجود نہیں تھا۔ جہاں امام سے کوئی نص منقول نہیں تو پھر امام کے اصولوں کی روشنی میں خاص خاص صورتوں کے لیے خاص خاص علتیں اور اوصاف ڈھونڈتے ہیں۔ جہاں امام سے دو قول منقول ہوں یا امام اور اسکے شاگردوں میں اختلاف ہو تو اس طبقہ کے مجتہدین کو حق ہے کہ جسے چاہے اختیار کر لیں اور جس کی رائے پر چاہے اپنے زمانہ کے مسائل کی بنیاد رکھ لیں۔[۲]

سو ان کے ہاں امام اور ان کے اصحاب کے دائرہ سے باہر نکلنا ممنوع ہوتا ہے ہاں ان کے درمیان اخذ و تخریج کا حق انہیں حاصل ہے چنانچہ اس طبقہ کے مجتہدین کا بنیادی کام قواعد و ضوابط فقہیہ کی تلاش اور مذہب میں غیر منصوص مسائل کا مذہب کے منصوص مسائل سے حل ہے۔[۳]

حنفیہ میں سے احمد بن محمد بن سلامہ الطحاوی م ۳۲۱ھ، عبیداللہ بن الحسن الکرخی م ۳۴۰ھ، شافعیہ میں سے ابراہیم احمد المروزی م ۳۴۰ھ، اور احمد بن ابی طاہر ابو حامد اسفرائینی م ۳۴۴ھ، مالکیہ میں سے محمد بن عبداللہ البسیری م ۳۷۵ھ شامل ہیں۔ چونکہ یہ حضرات مسلک امام کے اندر رہتے ہیں اس لیے انہیں صرف اصول فقہ کا پختہ علم، قیاس اور استنباط میں مہارت کافی ہے۔ تمام احادیث الاحکام کا علم اور عربی میں کامل مہارت ان کے لئے ضروری نہیں۔[۴]

مجتہد فی الترجیح:

امام ابن السبکی نے انہیں مجتہد الفتیا لکھا ہے۔[۵] یعنی فتویٰ میں اجتہاد کرنے والے۔ ان حضرات کا وظیفہ قوۃ دلیل یا کسی اور وجہ ترجیح کے باعث بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینا ہے۔[۶]

---

۱ شرح عقود رسم المفتی، ص ۵

۲ المجموع، ص ۴۶

۳ المجموع، ص ۴۶

شاہ ولی اللہ نے اس مرتبہ کے مجتہدین کے عمل کی تحدید و تفصیل بڑے اچھے انداز میں بیان فرمائی ہے ان کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں مجتہد مطلق اور اس کے شاگرد یعنی مجتہد منتسب کے اقوال میں اختلاف ہو تو مجتہد فی المذہب لوگوں کی سہولت کے پیش نظر کسی ایک کو بھی اختیار کر سکتا ہے۔ پھر انہوں نے اس کی متعدد مثالیں بیان فرمائیں ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ فخر الدین رازی نے علوی لوگوں کو زکوۃ دینے کے جواز کا قول اختیار کیا تھا۔ عقد الجید، ۱۲۶۔۱۳۵

۴ المجموع، ۱/۴۶

۵ جمع الجوامع، ۲/۵۹۵

۶ ادب الفتوی، ص ۵۲؛ شرح عقود رسم المفتی، ص ۵؛ الاجتہاد فی الاسلام، ص ۱۸۹؛ الاجتہاد والتقلید فی الاسلام، ص ۶۸

اس مرتبۂ اجتہاد پر فائز ہونے والوں کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ فقیہہ النفس ہوں،[۱] اپنے امام کے مذہب کا حافظ ہو، ادلۃ سے واقف ہو، تصویر، تحریر، تمہید، تقریر، ترجیح پر قادر ہو، غیر منقول کو منقول پر قیاس کر سکتا ہو۔ اپنے مذہب میں مطلقات کے لیے تقییدات اور عمومات کے لیے تخصیصات سے واقف ہو۔ ابوزھرہ نے لکھا ہے کہ اس مرتبہ کے حضرات اگر چہ مجتہد فی المذہب یا مجتہد فی التخریج کے مرتبہ تک نہیں پہنچتے تاہم ان کا وظیفہ اور عمل ان حضرات سے کم نہیں اس لیے کہ اقوال کے درمیان ترجیح بھی کوئی آسان عمل نہیں۔[۲]

البتہ علامہ بنانی کا کہنا ہے کہ اس مرتبہ بلکہ اس سے کم مرتبہ کے حضرات بھی امام کی نصوص بلکہ براہ راست ادلۃ سے امام کے قواعد کے مطابق استنباط کرتے ہیں۔ جیسے نووی نے فقہ شافعی میں ایسے اجتہاد کیے ہیں۔[۳]

متبحر فی المذہب:

یہ وہ شخص ہے جو مذہب کا حافظ ہے اور مشکلات میں اس کا فہم ثاقب ہے منقول کے تحت غیر منقول کو داخل کر سکتا ہے جبکہ دونوں میں کوئی فرق نہ ہو یا فقہی ضابطے کے تحت کسی غیر منقول کو داخل کر سکتا ہے۔[۴]

ابن عابدین انہیں ''مقلدین القادرین علی التمیز بین الاقوی والقوی ......'' کہتے ہیں۔ انہوں نے اس طبقہ میں مذہب کے معتبر متون کے اصحاب کو شامل کیا ہے۔[۵]

شاہ ولی اللہ ان کے لیے مندرجہ ذیل شرائط مقرر کرتے ہیں۔

۱۔ فہم درست ہو۔

۲۔ عربیت اور اس کے اسالیب سے واقف ہو۔

۳۔ ظاہر میں مقید اور حقیقت میں مطلق لفظ سے واقف ہو اسی طرح اس کا عکس۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ حضرات صرف دو صورتوں میں فتویٰ دے سکتے ہیں۔

۱۔ صحیح سند کے ساتھ امام کی روایات انہیں ملی ہوں۔

۲۔ مشہور اور معتبر کتب مذہب میں وہ مسئلہ موجود ہو۔[۶]

ابن قیم بھی انہیں مقلد کہتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

---

۱۴۱ فقیہہ النفس کے معنی پیچھے مجتہد کی شرائط کے ذیل میں گزر چکے ہیں۔

۱۴۲ اصول الفقہ، ص ۳۷۲۔۱۴۱

۱۴۳ حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۲/ ۵۹۵

۱۴۴ ادب الفتوی، ص ۵۳

۱۴۵ شرح عقود رسم المفتی، ص ۵

۱۴۶ عقد الجید، ص ۱۳۶۔۱۳۷

"طائفة تفقهت فی مذاهب من انتسبت الیه وحفظت فتاویه وفروعه واقرت علی انفسها بالتقلید المحض من جمیع الوجوه فان ذکروا الکتاب والسنة یوما ما فی مسالة فعلی التبرک والفضیلة لا علی وجه الاحتجاج والعمل"[۱]

اجتہاد کی اقسام:

یوں تو مجتہدین کے مراتب کے ذیل میں اجتہاد کی اقسام کا ذکر اجمالاً آ ہی گیا ہے تاہم مزید تفصیل وتوضیح کے لیے یہاں علیحدہ سے اجتہاد کی اقسام کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

اجتہاد فی الشرع:

اجتہاد کی یہ سب سے اعلیٰ قسم ہے۔اس کے حامل مجتہد ہی کو مجتہد فی الشرع یا مجتہد مطلق وغیرہ کے القابات سے یاد کیا جاتا ہے۔اجتہاد فی الشرع میں مجتہد براہ راست قرآن وسنت اور دیگر مآخذ سے استنباط کرتا ہے۔اس استنباط میں وہ خود اپنے اصول وقواعد بنا سکتا ہے۔وہ اصول میں اور فروع میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا۔

اسلام کے اولین ادوار میں اجتہاد کی یہ قسم بہت بڑے پیمانے پر معاشرے میں موجود تھی۔صحابہ کرام، بعض تابعین، تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اس اجتہاد کے لیے مطلوبہ شرائط پر پورا اترتے تھے۔یوں تو پچھلے صفحات میں اجتہاد کی شرائط کے ذیل میں مجتہد مطلق کے لیے مطلوبہ شرائط کا بیان گذر چکا ہے تاہم یہاں ابوالولید الباجی المالکی کی ایک پرمغز اور مختصر عبارت سے مسئلہ کی مزید وضاحت ہوجاتی ہے۔

"صفة المجتهد ان یکون عارفا بموضع الادلة ومواضعها من جهة العقل، ویکون عارفا بطریق الایجاب، وطریق الوضع فی اللغة والشرع ویکون عالما باصول الدیانات واصول الفقه، عالما باحکام الخطاب من العموم والامر والنواهی، والمفسر والمجمل، والنص والنسخ وحقیقة الاجماع، عالما باحکام الخطاب عالما بالسنة والاخبار والآثار وطرقها والتمییز بین صحیحها وسقیمها، عالما باقوال الفقهاء من الصحابة والتابعین ومن بعدهم وبما اجمعوا علیه، واختلفوا فیه، عالما بالنحو والعربیة بما یفهم به معانی کلام العرب، ویکون مع ذلک مامونا فی دینه، موثوقا به، فاذا کملت هذه الخصال وکان من اهل الاجتهاد جاز له ان یفتی، وجاز للعامی تقلیده فیما یفتیه فیه"[۲]

حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ اجتہاد (فی الشرع) کا حق دار صرف وہ شخص ہے جسے دلائل سے مکمل واقفیت ہو

---

۱ اعلام الموقعین، ۴/۱۶۴

۲ الباجی، ابوالولید سلیمان بن خلف، الاشارۃ فی اصول الفقہ، ریاض، مکتبہ نزار مصطفی الباز، ۱۹۹۷ء، ص ۴۲۰۔۴۲۱

نقلا بھی اور عقلا بھی، قرآن و سنت میں عموم، خصوص، تفسیر، اجمال، تنصیص، تنسیخ (وغیرہ) کے خطابات سے مکمل آگاہی رکھتا ہو، پھر سنت پر مکمل عبور رکھتا ہو، صحیح اور ضعیف حدیث میں فرق کر سکتا ہو۔ اجماع امت، اقوال صحابہ و تابعین و تبع تابعین وغیرہ سے مکمل آگاہی رکھتا ہو اور اس کے ساتھ ساتھ دینیات میں اس پر اعتماد کیا جاتا ہو جب ان اوصاف سے وہ متصف ہو گیا تو اب اس کے لیے (اپنے اجتہاد کے مطابق) فتویٰ دینا جائز ہوگا اور مقلد کے لیے اس کے فتویٰ پر عمل کرنا جائز ہوگا۔

اجتہاد فی المذہب:

یہ اجتہاد کا دوسرا درجہ ہے۔ اس قسم کے اجتہاد میں اصول ایک معین امام کے استعمال ہوتے ہیں تاہم اپنے اپنے دور کی ضرورتوں اور مصالح کے مطابق فروعات کا استنباط ان اصولوں کی روشنی میں کیا جاتا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے امام رازی کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ اپنے زمانہ میں بنو ہاشم کو زکوۃ دینے کے قائل تھے[1] اسی طرح حنفیہ میں سے مجتہدین فی المذہب نے مزارعت کے معاملے میں ابوحنیفہ کے مسلک کے برخلاف صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ فقہاء نے بیع بالوفاء کی اجازت بھی تغیر زمانہ کی وجہ سے دی ہے۔ مال زکوۃ کے بارے میں متاخرین شوافع نے تین باتوں میں اپنے امام، امام شافعی سے اختلاف کیا ہے؟

۱۔ زکوۃ کا روپیہ ایک شہر سے دوسرے شہر لے جانے کے بارے میں۔

۲۔ زکوۃ کی رقم ایک ہی آدمی کو دے دینے کے بارے میں۔

۳۔ زکوۃ کے آٹھ مصارف میں سے کسی ایک مصرف میں زکوۃ دے دینے کے بارے میں[2]

اس قسم کے اجتہاد کیلئے کیا شرائط اور طریق کار ہے، یہ تفصیل مجتہد فی المذہب کے بیان میں گزر چکی ہے۔

اجتہاد فی المسائل:

اس قسم کے اجتہاد میں کسی خاص معین امام کے اصولی اور فروعی ذخیرے پر صاحب اجتہاد کی مکمل نظر ہوتی ہے۔ اگر وہ اصول یا فروع میں اپنے امام کی رائے کو کمزور پاتا ہے تو اپنی رائے اپنا سکتا ہے یا امام کی دو آراء پاتا ہے تو دوسری مرجوح رائے کو اختیار کر سکتا ہے۔ اس قسم کے اجتہاد میں بنیادی کام کسی امام کے ایسے اقوال کی تفصیل کرنا ہوتا ہے جو مبہم ہوں اور دو یا کئی معنی کا احتمال رکھتے ہوں یا امام کے اقوال میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا ہوتا ہے۔

اصولیین کی عبارات سے اجتہاد کی ایک اور تقسیم بھی مفہوم ہوتی ہے۔

---

[1] عقد الجید، ص ۱۵۰

[2] ایضاً، ص ۱۳۳۔۱۳۴

اجتہاد کی ایک اور تقسیم

۱۔اجتہاد توضیحی ۲۔اجتہاد استنباطی ۳۔اجتہاد استصلاحی [1]

۱۔اجتہاد توضیحی:

یہ اجتہاد کی وہ قسم ہے جس میں شارع کی نصوص سے احکام کے ثبوت کی وضاحت ہوتی ہے۔اس قسم کے اجتہاد کو اجتہاد بیانی کہتے ہیں۔مثلاً یہ کہ لفظ عام ہے یا خاص، مشترک ہے یا مقید، نص ہے یا مشکل وغیرہ وغیرہ۔

اس قسم کے اجتہاد میں مجتہد کو حکم شارع کی وضاحت کرنا ہوتی ہے کہ دلیل سے حکم کا ثبوت کس طرح ہوا ہے۔ اصول فقہ میں الفاظ و معانی کی بحث میں اس قسم کے قواعد مفصل مذکور ہیں۔

اجتہاد استنباطی:

اس قسم کے اجتہاد میں مجتہد کو ایسے مسئلہ میں جس کا واضح حکم شریعت میں موجود نہیں ہے۔اسی کے مشابہ مسئلہ میں مشترک علت کی بنا پر حکم لگانا ہوتا ہے۔مثلاً یہ کہ سارق کا حکم قرآن میں مذکور ہے مگر نباش (کفن چور) کا حکم شریعت میں مذکور نہیں، آیا سارق کا حکم نباش پر جاری ہوسکتا ہے یا نہیں؟ سارق پر حد سرقہ کی علت کی وجہ سے کیا نباش پر سرقہ کی تعریف صادق آتی ہے یا نہیں؟

یہاں مجتہد کو قیاس، استنباط، استحسان اور استدلال وغیرہ جیسے ماٰخذ شریعت استعمال کرنے پڑتے ہیں۔

اجتہاد استصلاحی:

اجتہاد کی وہ قسم جو بالکل اجتہاد استنباطی جیسی ہے فرق یہ ہے کہ یہاں غیر منصوص میں حکم مصلحت معتبرہ کی بنا پر لگایا جاتا ہے۔یوں کہا جاسکتا ہے کہ اجتہاد استنباطی اور استصلاحی میں فرق صرف اس قدر ہے کہ استنباطی میں کوئی متعین نظیر پہلے سے موجود ہوتی ہے اور استصلاحی میں یہ نظیر متعین شکل میں نہیں ہوتی بلکہ عمومی شکل کے اصول و قوانین پر اس کی بنیاد ہوتی ہے۔

فقہاء کے یہاں اجتہاد و قیاس کے باب میں تین اصطلاحات کثرت سے استعمال ہوتی ہیں۔اگرچہ مذکورہ دو تقسیمات میں ان کا ذکر ضمناً آگیا ہے تاہم مزید تفصیل کیلئے ان کا علیحدہ سے ذکر کیا جارہا ہے۔

---

[1] اصولیین کے ہاں اس تقسیم کے اشارات ملتے ہیں مگر منضبط انداز میں یہ تقسیم ان کے ہاں نہیں ہے۔یہاں یہ بحث مندرجہ ذیل کتب سے ماخوذ ہے۔

معروف، دوالیسی، ڈاکٹر، المدخل الی علم اصول الفقہ، دمشق، مطبعہ جامعہ دمشق، ۱۹۵۹ء، ۳۷۵۔۳۷۹

اجتہاد کا تاریخی پس منظر مشمولہ "اجتہاد، محمد تقی امینی، مولانا، کراچی، قدیمی کتب خانہ، س۔ن، ص ۴، مولانا نے ان تین قسموں مثالیں اور ان میں صحابہ کے اختلافات کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ص ۴۰۔۵۶

مناط کی تقسیم:

ا۔ تنقیح المناط　　۲۔ تخریج المناط　　۳۔ تحقیق المناط

ا۔ تنقیح المناط

تنقیح المناط کا معنی یہ ہے کہ مجتہد یہ دیکھتا ہے کہ کسی خاص واقعہ میں شارع نے ایک حکم دیا ہے۔ اس واقعہ میں اس حکم کی علت بننے کے قابل مختلف اوصاف ہیں۔ اب وہ غیر معتبر اوصاف کو اور معتبر وصف کو جدا جدا کر دیتا ہے۔ جس سے وہ وصف متعین ہو جاتا ہے جو اس واقعہ میں حکم کی علت بنا ہے۔ **"الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق"** [۱]

شاطبی نے لکھا ہے۔

"وذلک ان یکون الوصف المعتبر فی الحکم مذکورا مع غیره فی النص فینقح بالاجتهاد حتی یمیز ماهو معتبر مما هو ملغی" [۲]

جیسے ایک دیہاتی شخص رسول اکرم ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ میں نے رمضان میں بیوی سے صحبت کر لی ہے آپ نے کفارہ کا حکم دیا یہاں کفارہ کے مختلف اوصاف علت بن سکتے ہیں۔ مثلاً اس کا اعرابی ہونا، بیوی سے صحبت کرنا، خاص اس سال کے رمضان میں واقعہ پیش آنا۔

مجتہد سوچ و بچار سے ان میں سے ایک ایسے وصف کو علت قرار دیتا ہے جو معتبر ہے اور وہ بیوی سے صحبت کرنا ہے۔ اس لیے کہ دیہاتی ہونا کوئی ایسا وصف نہیں جو حکم کفارہ کی علت بن سکے۔ اسی طرح خاص اس رمضان میں ہونا بھی کوئی معتبر وصف نہیں، اب متعین ہو گیا کہ رمضان میں بیوی سے صحبت کرنا حکم کفارہ کی علت ہے۔

۲۔ تخریج المناط:

نص میں ایک حکم ہو۔ شارع نے یہ نہ بتایا ہو کہ اس حکم کی علت کیا ہے مجتہد اپنے اجتہاد سے علت متعین کرے یہ تخریج مناط ہے۔ [۳]

دونوں میں فرق یہ ہے کہ تنقیح میں بحیثیت مدار حکم ان اوصاف کو لغو کیا جاتا ہے جو علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور تخریج میں اس وصف کو دلائل کے ذریعے متعین کیا جاتا ہے جو علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ شارع نے دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے سے منع کیا ہے۔ مجتہد نے غور کیا کہ اس کی علت کیا ہے تو اس پر یہ واضح ہوا کہ اس کی علت دو محرم عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا ہے۔ لہذا کسی بھی دو محرم رشتہ دار عورتوں کا نکاح

۱　ارشاد الفحول، ۳/۷۵۰

۲　الموافقات، ۴/۴۹۔۵۰

۳　نجم الدین الطوفی، سلیمان بن عبدالقوی، شرح مختصر الروضة، بیروت، موسسة الرسالة، ۱۹۸۷ء، ص ۴۲

میں جمع کرنا حرام قرار پایا۔

یوں تنقیح اور تخریج میں کوئی جوہری فرق نہیں ہے سوائے اس کے کہ تنقیح میں وہ وصف مختلف اوصاف کے درمیان ہوتا ہے جبکہ تخریج میں اس کا مؤثر ہونا بالکل بے غبار ہوتا ہے اور اس میں تنقیح وتہذیب کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

۳۔ تحقیق المناط:

"وھو ان یقع الاتفاق علی علیۃ وصف بنص، او اجماع فیجتھد فی وجودھا فی صورۃ النزاع کتحقیق ان النباش سارق" ۱

تحقیق مناط یہ ہے کہ کسی وصف کے علت ہو جانے پر نص کے ذریعے یا اجماع کے ذریعے اتفاق ہو جائے پھر مجتہد اس علت کو غیر منصوص پیش آمدہ مسئلہ میں تلاش کرے جیسے یہ اجتہاد کہ کفن چور، چور ہے۔

پھر حکم کے نفاذ کے لیے موقع ومحل کی تعیین بھی اجتہاد ہے۔

"ان یثبت الحکم بمدرکہ الشرعی لکن یبقی النظر فی تعیین محلہ" ۲

حکم اپنی جگہ شرعی طور پر ثابت ہے لیکن اس کے محل کی تعیین میں غور وفکر کا کام باقی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ تحقیق مناط کی ایک صورت یہ ہے کہ غیر منصوص حکم سے علت لے کر جاری کرنی ہے۔ جیسے اشیاء ستہ میں سود کی حرمت کی علت کو دیگر اشیاء میں جاری کرنا۔ دوسری شکل یہ ہے کہ حکم وعلت سب کچھ موجود ہے لیکن اس کے نفاذ کیلئے موقع ومحل کی تعیین کا کام باقی ہے کہ یہ موقع ومحل اس حکم کے نفاذ کا متحمل ہے یا نہیں۔

حضرت عمرؓ کے اولیات یا ہر حالات وزمانہ کی رعایت والے احکام اسی قبیل سے ہیں۔

شاطبی اس کی مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جیسے گواہی میں شاہد کا عادل ہونا ضروری ہے۔ اب عدل کا ایک درجہ تو وہ تھا جو ابوبکر صدیق میں موجود تھا اور ادنیٰ درجہ وہ ہے کہ انسان کفر کی حد کے قریب ہو۔ اس کے درمیان بہت سے درجات ہیں تو اب یہ متعین کرنا کہ عدالت کا کونسا مفہوم متوسط ہے جسے معیار بنایا جائے۔ ۳

حاصل یہ ہے کہ تحقیق مناط اجتہاد کا وہ درجہ ہے جو قیامت تک باقی رہیگا۔

شاطبی لکھتے ہیں۔

"الاجتھاد علی ضربین احدھما لا یمکن ان ینقطع حتی ینقطع اصل التکلیف، وذلک عند قیام الساعۃ والثانی یمکن ان ینقطع قبل فناء الدنیا فاما الاول فھو

---

۱ ارشاد الفحول، ۳/۷۵۱

۲ الموافقات، ۴/۴۷

۳ محولہ بالا

الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهو الذی لا خلاف بين الامة فی قبوله."[1]

حاصل عبارت کا یہ ہے کہ اجتہاد کی ایک قسم ایسی ہے جو قیامت تک جاری رہے گی اور وہ تحقیق مناط سے متعلق ہے۔اس قسم کی قبولیت میں پوری امت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

تجزّؤالاجتہاد

یہاں اجتہاد کے متعلق ایک اور بحث بڑی مفید ہے جو آج کل کے دور میں خاص اہمیت اختیار کرگئی ہے وہ یہ ہے کہ کیا ہوسکتا ہے کہ ایک مجتہد کسی خاص باب میں مجتہد ہو اور دوسرے ابواب میں مجتہد نہ ہو یا یوں کہہ لیں کہ ایک شعبہ میں مجتہد ہو اور دوسرے شعبہ میں نہ ہو۔مثلاً ایک شخص اقتصادیات کے میدان میں سامان اجتہاد رکھتا ہے،نصوص متعلقہ سے باخبر ہے اور استنباط کے قواعد جانتا ہے مگر سیاسیات کے میدان میں سامان اجتہاد سے عاری ہے۔

اصولیین کے ہاں یہ مسئلہ تجزّؤالاجتہاد کے نام سے مشہور ہے۔بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ایسا ابواب فقہیہ میں تو ہو سکتا ہے مگر ایک ہی باب کے مختلف مسائل میں نہیں ہوسکتا۔

امام رازی فرماتے ہیں۔

"الحق انه يجوز ان تحصل صفة الاجتهاد فی فن، دون فن بل فی مسئلة دون مسئلة خلافا لبعضهم" [2]

زرکشی نے لکھا ہے۔

"وكلامهم يقتضی تخصيص الخلاف بما اذا عرف بابا دون باب اما مسئلة دون مسئلة فلا يتجزاء قطعا، والظاهر جريان الخلاف فی الصورتين، وبه صرح الانباری" [3]

حاصل عبارت یہ ہے کہ اصولیین کے کلام کا تقاضا تو یہی ہے کہ تجزی ابواب میں ہو نہ کہ مسائل میں مگر ظاہر ہے کہ اختلاف دونوں صورتوں میں جاری ہوا ہے۔انباری نے اس کی تصریح کی ہے۔

ابن قیم لکھتے ہیں۔

"فان قيل فما تقولون فيمن بذل جهده فی معرفة مسألة او مسئلتين هل له ان يفتی بهما قيل نعم يجوز فی أصح القولين وهما وجهان لاصحاب الامام احمد" [4]

---

[1] الموافقات،۴/ ۴۷

[2] المحصول مع نفائس الاصول،۹/ ۳۹۹۰

[3] البحر المحیط،۸/ ۲۴۳

[4] اعلام الموقعین،۴/ ۱۶۶

جس شخص نے اپنی پوری کوشش ایک یا دو مسئلوں کے بارے میں کھپائی ہو صحیح قول کے مطابق اس کے لیے جائز ہے کہ وہ (ان مسائل میں) اپنے اجتہاد سے فتویٰ دے۔ امام احمد کے مسلک کے لوگوں کے اس بارے میں دو قول ہیں۔

ان اقوال سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ تجزؤ الاجتہاد کا مسئلہ ابواب اور مسائل دونوں میں جاری ہوتا ہے۔

علامہ تاج الدین ارموی نے لکھا ہے کہ اصولیین کی ایک کثیر جماعت کے ہاں اجتہاد میں تجزی ممکن ہے۔

"فذهب الاكثرون الى انه يجوز ان تحصل صفة الاجتهاد بالنسبة الى فن دون فن، بل بالنسبة الى مسئلة دون مسئلة"[1]

مثبتین: تجزؤ الاجتہاد کی بحث اول اول امام غزالی کے ہاں ملتی ہے۔ امام غزالی، رازی، آمدی، سبکی، ابن ہمام، ابن قدامہ، ابن مفلح، ابن قیم، ارموی، زرکشی، محب اللہ بہاری، عبد العلی وغیرہ اس کے قائل ہیں۔[2]

منکرین:

جبکہ امام شوکانی عدم جواز کی طرف مائل ہیں۔[3] عدم جواز کا قول امام ابو حنیفہ کی طرف بھی منسوب ہے مگر غالباً اس قول کو ان کی تعریف فقہ سے مستنبط کیا گیا ہے کہ وہ فقہ کو ملکہ سمجھتے تھے اور ملکہ میں تجزی نہیں ہو سکتی۔[4] ایک قول یہ بھی ہے کہ میراث کے مسائل کے میں تو تجزی کا قول قابل اعتبار ہے باقی ابواب میں نہیں۔[5]

مجوزین کے دلائل:

۱۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ اپنے دل سے فتویٰ لو[6] اور ظاہر ہے کہ ہر شخص ہر مسئلہ میں فتویٰ تو نہیں دے سکتا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ جس مسئلہ میں اسے افتاء کا منصب حاصل ہے اس میں ضرور فتویٰ دے۔ اس لیے اب اس کے لیے فتویٰ دینا ضروری ہو گیا ہے۔[7]

---

1. نھایۃ الوصول، ۹/۳۸۳۲
2. المستصفی، ۲/۱۰۳؛ المحصول، ۹/۳۹۹۰؛ الاحکام للآمدی، ۴/۱۶۴؛ روضۃ الناظر مع نزہۃ الخاطر، ۲/۳۰۷-۳۰۸؛ جمع الجوامع، ۲/۵۹۵؛ التحریر مع التقریر والتحبیر، ۳/۳۹۰-۳۹۱؛ اعلام الموقعین، ۴/۱۶۶؛ اصول الفقہ لابن مفلح، ۴/۱۴۶۹؛ نھایۃ الوصول، ۹/۳۸۳۲؛ البحر المحیط، ۸/۲۴۴؛ مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت، ۲/۳۶۴
3. ارشاد الفحول، ۲/۸۴۴
4. حاشیہ آلازمیری علی مرقاۃ الوصول، ۲/۴۶۸
5. اعلام الموقعین، ۴/۱۶۶
6. دارمی، عبد اللہ بن عبد الرحمن، سنن الدارمی، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ھ، کتاب البیوع، باب مادع ما یریبک الی مالا یریبک، ۲/۳۲۰، ح ۲۵۳۳
7. فواتح الرحموت، ۲/۳۶۴؛ جمع الجوامع، ۲/۴۰۳

۲۔ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ چیز شک میں ڈالے اسے چھوڑ کر اس چیز کو اختیار کرو جس میں شک نہیں ہے[۱] اب اگر تجزؤ الاجتہاد کو ناجائز قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اسے اجتہاد سے تقلید کی طرف لے جا رہے ہیں۔ جبکہ تقلید میں مقلد کے لیے شک ہے درآنحالیکہ وہ خاص اس مسئلہ میں صاحب اجتہاد ہے اور اس کا اجتہاد بوجہ دلیل پر قائم ہونے کے شک سے پاک ہے لہذا عدم جواز کا قول اس حدیث کے مخالف ہوگا۔[۲]

۳۔ اگر تجزؤ الاجتہاد کو ناجائز قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ مجتہد تمام احکام سے واقف ہو حالانکہ ایسا ممکن نہیں۔ کئی اصحاب علم سے جب سوالات کیے گئے تو انہوں نے فرمایا کہ "لا ادری" جیسے امام مالک کے بارے میں مشہور ہے کہ چالیس سوالات میں سے چھتیس کے جوابات میں لا ادری کہا۔[۳]

۴۔ جب وہ ایک خاص باب میں مآخذ و مصادر پر مطلع ہو گیا اور کیفیت استنباط اسے حاصل ہو گئی تو اب اسے صفت اجتہاد حاصل ہو گئی کیونکہ ابواب شریعت کا آپس میں کم ہی تعلق ہوتا ہے۔[۴]

مانعین کے دلائل:

۱۔ فقہ کے ابواب ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں، کتاب النکاح اور کتاب الطلاق میں جو ربط ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ اسی طرح شرکت اور مضاربت میں جو تعلق ہے وہ بھی واضح ہے۔ لہذا ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ مجتہد کسی ایک باب میں مجتہد ہو اور دوسرے میں نہ ہو۔[۵]

۲۔ اجتہاد ایک ملکہ ہے جو قابل تجزی نہیں ہے۔ اسی ملکہ کے باعث مجتہد اجتہاد پر قادر ہوتا ہے، تجزؤ الاجتہاد کا معنی یہ ہے کہ اس میں یہ ملکہ ناقص ہے۔[۶]

اگرچہ مجوزین نے مانعین کے دلائل پر اور مانعین نے مجوزین کے دلائل پر اعتراضات کیے ہیں تاہم یہاں ان اعتراضات و مناقشات کے ذکر کی ضرورت نہیں جبکہ اکثر اصولیین اس کے جواز کے قائل ہوئے ہیں۔

امام غزالی نے بڑی عمدہ بات لکھی ہے۔

"فاذا لا یشترط الا ان یکون علی بصیرة فیما یفتی فیفتی فیما یدری ویدری انه

۱۔ سنن الدارمی، کتاب البیوع، باب دع ما یریبک الی ما لا یریبک، ۲/۳۱۹، ح ۲۵۳۲

۲۔ فواتح الرحموت، ۲/۳۶۴

۳۔ المستصفی، ۲/۱۰۳؛ روضۃ الناظر، ۲/۳۰۸؛ نہایۃ الوصول، ۹/۳۸۳۲-۳۸۳۳؛ ارشاد الفحول، ۲/۸۴۳

۴۔ المستصفی، ۲/۱۰۳؛ المحصول، ۹/۳۹۹۰؛ روضۃ الناظر، ۲/۳۰۷-۳۰۸؛ اعلام الموقعین، ۴/۱۶۶؛ البحر المحیط، ۸/۲۴۲؛ نہایۃ الوصول، ۹/۳۸۳۲

۵۔ اعلام الموقعین، ۴/۱۶۶؛ البحر المحیط، ۸/۲۴۲؛ نزہۃ الخاطر العاطر، ۲/۳۰۷؛ ارشاد الفحول، ۲/۸۴۳

۶۔ ارشاد الفحول، ۲/۸۴۳

یدری ویمیز بین ما لا یدری وبین ما یدری فیتوقف فیما لا یدری ویفتی فیما یدری"[۱]

شرط تو صرف اتنی ہے کہ اسے اپنے دیے ہوئے فتویٰ پر پوری بصیرت حاصل ہو جو سو وہ جانتا ہے اسی کے مطابق فتویٰ دے رہا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ وہ جانتا ہے اور اپنے جاننے اور نہ جاننے میں تمیز کر سکتا ہو چنانچہ جو جانتا ہے اس کے مطابق فتویٰ دے اور جو نہیں جانتا اس میں توقف کرے۔

تلفیق:

معاصر اجتہاد میں ایک بڑا عنصر تلفیق ہے۔ قبل اس کے کہ معاصر اجتہاد میں اس کی اہمیت بیان کی جائے بہتر یہ ہے کہ اس کی شرعی حیثیت پر تحقیقی نظر ڈال لی جائے۔

لغوی تعریف:

لغت میں تلفیق کپڑے کے ایک ٹکڑے کو دوسرے کے ساتھ سی دینے کو کہتے ہیں۔

"لفقت الثوب لفقته لفقا وھو ان تضم شقه الی اخری فتخیطھما" [۲]

یعنی عرب "لفقت الثوب" اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کپڑے کے ایک ٹکڑے کو دوسرے کے ساتھ سی دے۔ اسی لیے سینے سے پہلے محض کپڑوں کے ملانے کو تلفیق نہیں کہتے۔

اصطلاحی تعریف:

اصلاح شریعت میں تلفیق کی تعریف یہ کی گئی ہے۔

"القیام بعمل یجمع فیه بین عدة مذاھب حتی لا یمکن اعتبار ھذا العمل صحیحا فی ای مذھب من المذاھب" [۳]

یعنی کسی عمل کے قیام میں اس طرح مختلف فقہی مسالک کو جمع کر دینا کہ وہ عمل کسی بھی فقہی مسلک میں صحیح شمار نہ ہو۔

وہبہ الزحیلی اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ھو الاتیان بکیفیة لا یقول بھا المجتھد، ومعناه ان یترتب علی العمل بتقلید المذاھب، والاخذ فی قضیة واحدة ذات ارکان او جزئیات بقولین او اکثر

۱۔ المستصفی، ۲/۱۰۳

۲۔ لسان العرب، ۱۰/۳۳۰

۳۔ معجم لغة الفقہاء، ص ۱۴۲

الوصول الی حقیقة مرکبة لا یقرها احد"۱

عمل کے دوران ایسی کیفیت ہو جسے کوئی بھی مجتہد صحیح نہ سمجھتا ہو۔ یعنی کسی عمل میں مختلف مسالک کی تقلید کرنا۔ یعنی اگر ایک ہی معاملہ ہو جس کی مختلف جزئیات یا ارکان ہوں، عامل اس معاملہ میں فقہاء کے دو یا زیادہ اقوال کو اسطرح جمع کرے کہ وہ مرکب عمل کسی فقیہ کے نزدیک بھی جائز نہ ہو۔

اگر دو علیحدہ مسئلوں میں مختلف فقہاء کی رائے پر عمل کیا جائے گو وہ دونوں ایک دوسرے سے منسلک اور وابستہ ہوں اس کا شمار تلفیق میں نہ گا۔ ۲

تلفیق کے مانعین:

ایک گروہ کا موقف یہ ہے کہ اگر ایک ہی مسئلہ میں تلفیق ہو تو وہ ناجائز ہے۔ اگر دو مسئلوں میں ہو گو وہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ منسلک ہوں پھر بھی ان میں تلفیق جائز ہے۔ یہ مسلک مولنا اشرف علی تھانویؒ کا ہے۔۳

دوسرا موقف یہ ہے کہ تلفیق اگر دو مسئلوں میں ہو اور وہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ منسلک ہوں پھر بھی تلفیق ممنوع ہے۔ ہاں اگر ان کا بالکل تعلق نہ ہو پھر جائز ہے۔ یہ مسلک مولنا حبیب احمد کیرانویؒ کا ہے۔۴

مجوزین کا موقف:

مجوزین کا موقف یہ ہے کہ تلفیق اگر چہ ایک ہی عمل میں ہو پھر بھی جائز ہے مگر چند قیود کے ساتھ۔۵ یہ قیود آگے ان حضرات کے دلائل میں پیش کی جا رہی ہیں۔

مانعین کے دلائل:

مانعین کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ تلفیق کے باعث خرق اجماع کی نوبت آتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اصول فقہ کی کتب میں یہ بحث اجماع کے ذیل میں ملتی ہے کہ جب کسی دور کے فقہاء و مجتہدین کا دو اقوال پر اس طرح اجماع ہو جائے کہ وہاں کوئی تیسرا قول ان میں سے کسی کا نہ ہو تو بعد والے مجتہدین کے لیے ان دو اقوال کے مقابلے میں تیسرا قول اپنانا جائز نہیں رہتا۔ تلفیق میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ دو اقوال کے مقابلے میں ایک تیسرا قول سامنے آتا ہے۔ مثلاً ایک شخص جسے قے ہو گئی ہو اور اس نے عورت کو چھو لیا ہو تو احناف اور شوافع کا اتفاق ہے کہ اس کا وضوء ٹوٹ گیا۔ اب اگر کوئی شخص قے کے مسئلے میں شوافع کے قول اور عورت کو

---

۱ زحیلی، وہبہ، ڈاکٹر، اصول الفقہ الاسلامی، ایران، دار احسان، ۱۹۹۷ء، ۲/۱۱۴۲

۲ اصول الفقہ الاسلامی، ۲/۱۱۴۲، رحمانی خالد سیف اللہ، تقلید اور تلفیق، بحث و نظر، اپریل جون ۱۹۹۰ء، ص ۹۵

۳ تھانوی، اشرف علی، مولانا، الحیلة الناجزة (حاشیہ)، کراچی، دار الاشاعت، ۱۹۸۷ء، ص ۱۵۔۱۶

۴ ظفر احمد عثمانی، مولانا، اعلاء السنن، بیروت، دار الکتب العلمیة ۱۹۹۷ء، ۲۰/ ۲۴۸

۵ مجوزین میں سے ڈاکٹر وہبہ الزحیلی اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے میسر آئی ہے۔ اصول الفقہ الاسلامی، ۲/۱۱۴۲؛ تقلید اور تلفیق، ص ۹۵

چھونے کے مسئلے میں احناف کے قول کو اختیار کرے تو اس کے نزدیک اس کا وضوء درست ہے حالانکہ یہاں اس کا وضوء ٹوٹنے پر دونوں فقہاء کا اتفاق ہے۔اسے اجماع مرکب کہتے ہیں۔[۱]

۲۔ایسا حکم جو تلفیق کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے بالاجماع حرام ہے۔

"وان الحکم الملفق باطل بالاجماع"[۲]

مجوزین کے دلائل:

مجوزین کے دلائل دو طرح کے ہیں۔اول وہ دلائل جو ان کے مدعا کو ثابت کرتے ہیں۔دوم وہ دلائل جو انہوں نے مانعین کے دلائل کے جواب کے ذیل میں بیان کیے ہیں۔پہلے قسم اول کے دلائل بیان کیے جاتے ہیں۔

۱۔ اصولیین کا معتد بہ گروہ تلفیق کے جواز کا قائل ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے میں علامہ ابن ہمام جواز کے قائل ہیں۔اس لئے کہ ابن ہمام نے تلفیق کی ممانعت نقل کرنے کے بعد نہ اپنی رائے کا اظہار کیا ہے اور نہ اپنے مزاج کے مطابق اس پر دلائل قائم کیے ہیں۔[۳]

"وقیدہ متاخر بان لا یترتب علیہ ما یمنعانہ فمن قلد الشافعی فی عدم الدلک وما لکا فی عدم نقض اللمس بلا شھوۃ وصلی، ان کان الوضوء بذالک صحت والا بطلت عندھما."[۴]

تحریر کے شارح امیر بادشاہ[۵] اور شاہ ولی اللہؒ کی بھی یہی رائے ہے۔[۶]

۲۔ تلفیق دور تقلید کی بحث ہے۔اس لیے سلف کے ہاں اس بحث کا سراغ نہیں ملتا یہی وجہ ہے کہ دور نبوی ﷺ، دور صحابہؓ، دور تابعین اور دور ائمہ اربعہ میں کسی نے بھی مذہب غیر پر عمل کی ممانعت نہیں کی۔جو شخص مسئلہ دریافت کرنا چاہتا تھا اس پر یہ پابندی نہ تھی کہ ایک متعین مجتہد سے مسائل دریافت کرے بلکہ وہ جس سے چاہتا تھا مسئلہ پوچھ لیتا تھا۔اس لیے بسا اوقات تلفیق کی نوبت بھی آتی ہوگی۔[۷]

۳۔ مانعین تلفیق کی یہ دلیل کہ احداث قول ثالث (تیسرے قول کو ایجاد کر لینا) ممنوع ہے، یہ دلیل اس بنیاد پر ہے کہ اجماع مرکب جائز ہے۔حالانکہ اجماع مرکب صرف احناف کے نزدیک جائز ہے اور وہ بھی اسے اجماع کی دوسری اقسام

۱۔ یہ مولانا حبیب احمد کیرانوی کی مفصل بحث کا حاصل ہے۔اعلاء السنن،۲۰/ ۲۳۸۔۲۴۸

۲۔ ردالمحتار،۱/۵۱

۳۔ تقلید اور تلفیق، ص۹۷،۹۸

۴۔ التحریر مع التیسیر ،۲/ ۲۵۲ بحوالہ تقلید اور تلفیق، ص ۹۷

۵۔ التحریر مع التیسیر ،۲/ ۲۵۲ بحوالہ تقلید اور تلفیق، ص ۹۷

۶۔ عقد الجید، ص ۲۵

۷۔ اصول الفقہ الاسلامی ،۲/ ۱۱۴۸

کے درجے میں نہیں رکھتے۔ [۱]

دوسری بات یہ ہے کہ خرق اجماع سے مراد یہ ہے کہ کسی ایک ہی مسئلہ میں جس میں دو رائیں ہوں، کوئی تیسری رائے اختراع کی جائے۔ یہاں دو الگ الگ مسئلے ہیں۔ ایک قے کی وجہ سے نقض وضوء اور دوسرا عورت کو چھونے کی وجہ سے نقض وضوء یا ایک اعضاء کو نہ ملنے کی وجہ نقض وضوء کا اور دوسرا عورت کو چھونے کی وجہ سے نقض وضوء کا۔ [۲]

مزید یہ کہ خرق اجماع نام ہے کسی متفق علیہ مسئلے کی خلاف ورزی کا یہاں پہلے ہی مذکورہ دو مسئلے مختلف فیہ ہیں تو پھر خرق اجماع کیسا۔ [۳]

۴۔ مانعین کا یہ دعویٰ کہ تلفیق بالا جماع باطل ہے، غلط ہے۔ اس لیے کہ کم از کم طحاوی نے اجماع کے دعویٰ کو غلط قرار دیکر امام مالک کے ہاں تلفیق کے جواز کو ثابت کیا ہے۔ [۴]

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے علامہ شامی کی تنقیح حامدیہ سے نقل کیا ہے کہ شیخ طرطوسی اور ابوالسعود اسے جائز قرار دیتے تھے۔ ابن عرفہ مالکی، علامہ عدوی، علامہ بیجوری اور علامہ شفشاونی بھی تلفیق کے جواز کے قائل تھے۔ [۵]

مانعین کی توضیحات

مانعین نے لکھا ہے کہ دور سلف کے عوام کے بارے میں یہ گمان کرنا کہ وہ تلفیق کرتے تھے غلط ہے۔ اس لیے کہ وہ لوگ اپنے مقامی علماء سے مسائل پوچھتے تھے اور مقامی علماء اکثر احکام میں متفق تھے۔ مثلاً حجازی علماء کا ایک مسلک تھا۔ کوفی علماء کا ایک مسلک تھا۔ مقامی علماء میں باہم اختلاف بہت کم ہوتا تھا۔ [۶]

مجوزین کے ہاں قیودات

مجوزین کا کہنا ہے کہ تلفیق کے جواز پر دلائل قائم کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کی تمام اقسام کو جائز قرار دے دیا جائے بلکہ اس کی بعض اقسام بہر حال ناجائز رہینگی۔ وہ اقسام مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ ایسی تلفیق جو محرمات کو حلال کرنے والی ہو جیسے زنا اور شراب کو حلال کرنے والی تلفیق جائز نہ ہوگی۔

۲۔ جان بوجھ کر رخصتیں تلاش کرنا اور دین کو نعوذ باللہ مذاق بنالینا۔ ایسی تلفیق بھی حرام ہے۔

۳۔ ایسی تلفیق جو حاکم کے حکم کو ختم کردے یہ تلفیق بھی حرام ہے۔

---

۱ تقلید اور تلفیق، ص ۹۷

۲ ایضاً، ۹۶، ۹۷

۳ ایضاً، ۹۷

۴ طحطاوی، احمد بن محمد، حاشیہ طحطاوی علی مراقی الفلاح، مصر، مکتبۃ البابی الحلبی، ۱۳۱۸ھ، ص ۱۳

۵ اصول الفقہ الاسلامی، ۲/ ۱۱۴۷۔۱۱۴۸

۶ اعلاء السنن، ۲۰/ ۲۴۹

۴۔ ایسی تلفیق جواز راہ تقلید کیے ہوئے عمل سے رجوع کی راہ دکھاتی ہو یا وہ ایک اجماعی امر سے رجوع کا راستہ دکھاتی ہو مثلاً ایک شخص نے امام ابوحنیفہ کی تقلید میں بغیر عورت کے ولی کے نکاح کر لیا۔ سو اب اس نکاح کی صحت تقاضا کرتی ہے کہ اس کے بعد دی جانے والی طلاق صحیح ہو۔ اس لیے کہ نکاح کی صحت کا یہ اجماعی لازمی نتیجہ ہے۔ اب وہ تین طلاقیں دے دیتا ہے۔ پھر اس کا یہ ارادہ ہوتا ہے کہ فقہ شافعی کے مطابق تو نکاح ہی نہیں ہوا تھا۔ لہذا یہ تین طلاقیں بھی نہیں ہوئیں۔ تو اس کا یہ ارادہ صحیح نہیں۔ اس لیے کہ ایک لازمی اجماعی امر سے رجوع جائز نہیں۔

۵۔ اسی طرح شریعت کے منہیات میں بھی تلفیق کا راستہ اختیار کر کے ان منہیات کو اختیار کرنا جائز نہیں۔ اس لیے کہ شارع نے ہر ممنوعہ چیز کو اس کی مضرت کے باعث ہی حرام کیا ہے ہاں اگر شرعی ضرورت ہو تو پھر جائز ہے۔ البتہ عبادات بدنیہ میں تلفیق جائز ہے جبکہ حاجت کا تحقق ہو۔

لیکن عبادات مالیہ میں تلفیق کے ذریعے سے کم مالیت والی شکلوں کو اختیار کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس طرح فقراء کے حقوق ضائع ہونگے۔

مناکحات ومخاصماتِ نکاح میں یہ دیکھنا چاہیے کہ رشتہ ازدواج کے مصالح کیا تقاضا کرتے ہیں۔ اگر تلفیق کے ذریعے ان مصالح کو حاصل کیا جا سکے تو پھر حرج نہیں۔ اسی طرح لوگوں کے باہمی معاملات میں یہی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ مقاصد شریعت تلفیق کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں یا نہیں۔ اگر حاصل ہوتے ہیں تو تلفیق میں مضائقہ نہیں۔ [1]

معاصر اجتہاد میں تلفیق کا وجود اور اہمیت:

معاصر اجتہاد ہی کی ایک شاخ "فتوی بمذهب الغير" ہے۔ علماء نے نہ صرف فتویٰ بمذہب الغیر کی اجازت دی ہے بلکہ عملاً اسے مواقع ضرورت میں اختیار بھی کیا ہے۔ مسافر کے لیے جمع بین الصلوتین کی اجازت حنفی فقہاء نے اسی اصول کی روشنی میں دی ہے۔ ماضی قریب میں مولانا اشرف علی تھانویؒ نے مفقود الخبر کی بیوی کے لیے چار سال انتظار کے بعد نکاح کی اجازت مالکی مسلک کے مطابق دی۔

آج معاشرت، معیشت، طب اور فقہ الاقلیات (غیر مسلم ممالک کے مسلمانوں کے مسائل) کے میدان میں اہل یورپ کی تعمیر کی ہوئی دنیا کے اپنے تقاضے ہیں۔ مسلمان ایک مغلوب اقوام کے طور پر ان کے لائے ہوئے نظام کو اپنانے پر مجبور نظر آتے ہیں۔ جب معاصر علماء اس دنیا کے نئے تقاضوں کو مطابق اسلام بنانے کی کوشش کرتے ہیں تو انہیں مخصوص فقہی مسالک ان تقاضوں سے عہدہ برآء ہوتے ہوئے نظر نہیں آتے۔ ایک مخصوص فقہی مسلک کی پابندی کرتے ہوئے انہیں بہت سی مشکلات پیش آتی ہیں۔ ان کے سامنے اس مشکل کا یہی حل ہے کہ تلفیق کا راستہ اختیار کیا جائے اس راستہ کو اختیار کر کے مسالک اربعہ کے دائرہ میں رہتے ہوئے کوئی نہ کوئی حل نکل آتا ہے۔ مثلاً اسلامی بینکوں کو یہ مشکل درپیش ہے کہ عقد مرابحہ کے ذریعے مکان، گھر یا دیگر اشیائے صرف خریدنے والے وقتِ مقررہ پر قسط ادا نہیں کرتے۔ آج کل کی

---

[1] اصول الفقہ الاسلامی ۲/ ۱۱۵۱۔۱۱۵۵

حکومتیں بینکوں کے معاملات میں دخل اندازی نہیں کرتیں ورنہ قانون سازی کے ذریعے اس مشکل کا حل نکالا جا سکتا تھا مثلاً یہ کہ ایسے شخص کو قید کر دیا جاتا۔ اب ان بینکوں کے پاس اس مشکل کا ظاہری حل یہ ہے کہ عمیل پر وقتِ مقررہ پر قسط ادا نہ کرنے کی صورت میں جرمانہ عائد کر دیا جائے۔ لیکن یہ جرمانہ سود کے مشابہ ہے۔ معاصر فقہاء نے سود سے مشابہت کی مشکل کا یہ حل تلاش کیا ہے کہ عمیل بوقتِ معاہدہ خود اس شرط کو رضا کارانہ طور پر تسلیم کر لے کہ وہ بروقت ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں ایک مخصوص رقم خیراتی فنڈ میں جمع کروائے گا۔ کسی شخص کا اپنے اوپر کسی چیز کو لازم کر لینا التزام کہلاتا ہے۔ یہ التزام صرف بعض مالکی فقہاء کے ہاں جائز ہے، چونکہ اسلامی بینکاری مختلف فقہی مسالک کے مجموعہ سے وجود میں آئی ہے لہٰذا اب یہاں تلفیق پائی گئی ہے۔ اس ایک مثال سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ معاصر اجتہاد میں تلفیق کی کیا اہمیت ہے۔ اسی لئے معاصر فقہاء تلفیق کو ایک ضرورت سمجھ کر قبول کر لیتے ہیں۔

فصل دوم

اجتہاد کا تاریخی تسلسل

دورنبوی ﷺ میں اجتہاد:

رسول اکرم ﷺ کا دور مبارک اجتہاد کا اولین دور ہے۔ آپ ﷺ نے نہ صرف خود اجتہاد فرمایا بلکہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کو اجتہاد کرنے کا حکم دیا۔

رسول مقبول ﷺ جب تک امت میں موجود رہے آپ ﷺ احکام ومسائل کا واحد مصدر تھے۔ قرآن مبین آپ ﷺ پر نازل ہو رہا تھا اور سنت قولی وفعلی اس متن قرآن کی تشریح کے ساتھ ساتھ مزید احکام بیان کر کے تکمیل دین کی طرف گامزن تھی۔

رسول مقبول ﷺ کسی بھی نئے امر میں وحی کا انتظار کرتے تھے لیکن مدت وحی گزر جانے کے بعد جب یقین ہو جاتا کہ یہ امر میرے ذاتی اجتہاد کا متقاضی ہے تو پھر خود اجتہاد فرمالیتے۔ وحی الٰہی اس کی تصویب یا تغلیط کر دیتی ہے۔[1] البتہ رسول اکرم ﷺ کا اجتہاد عموماً دو قسم کا ہوتا تھا۔

اول: مسکوت کو منصوص کے ساتھ ملاتے تھے ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ کی بنیاد پر۔ اسی کو اصطلاح میں قیاس کہتے ہیں۔

دوم: قواعد کلیہ کے تحت جزئیات کو داخل کرتے تھے۔[2]

چنانچہ ان دو اصولوں کی روشنی میں دیکھا جائے تو آنحضرت ﷺ نے مندرجہ ذیل امور انجام دیے۔

قواعد قرآنیہ کی روشنی میں مروجہ مسائل کو حل فرمایا۔ اصل کو فرع پر منطبق کر کے دکھایا۔ مثلاً قرآن کے ارشاد

﴿يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [3]

''اے اہل ایمان آپس میں اموال کو ناحق مت کھاؤ''

کی روشنی میں جہاں جہاں ناحق مال کی علت تھی اسے ناجائز قرار دیا۔

﴿اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [4]

''مگر وہ مال جو بذریعہ تجارت باہمی رضامندی سے حاصل ہو''

کی روشنی میں بیع الملامسہ اور منابذہ وغیرہ کو ناجائز قرار دیا۔ قرآن نے جو جزئی قوانین بیان کیے ان کے مواقع متعین فرمائے مثلاً تیمم اور نماز قصر وغیرہ۔ قانون کی رکاوٹیں، شرطیں اور قیدیں بیان کیں۔ مثلاً نکاح، طلاق اور خرید و

---

[1] اصولیین کے ہاں یہ بڑی معرکۃ الآراء بحث ہے کہ کیا رسول اللہ ﷺ اجتہاد کرتے تھے یا محض وحی ہی تمام احکام کا منبع تھی۔ یہ مندرجہ بالا قول امام سرخسی کے مطابق حنفیہ کا صحیح ترین قول ہے جسے انہوں نے ''واصح الاقاویل عندنا'' کہا ہے۔ سرخسی، محمد بن ابی سہل، اصول السرخسی، بیروت، دارالمعرفۃ ۱۳۷۳ھ، ۹۱/۲

[2] تاریخ التشریع الاسلامی علی محمد معوض وعادل عبدالموجود، بیروت، دارالکتب العلمیۃ، ۲۰۰۰ء، ۳۴۲/۱

[3] النساء ۴:۲۹

[4] النساء ۴:۲۹

فروخت کی شرائط واضح کیں۔ نئے قوانین بھی بیان کیے مثلاً پھوپھی سے نکاح وغیرہ۔ مطلق کو مقید کیا جیسے معروف ومنکر، طیبات اور خبائث کی تفصیل اور تقیید فرمائی، مجمل کی تفصیل بیان فرمائی، مثلاً نماز کا عملی طریقہ، حج وروزہ وغیرہ کی عملی کیفیت نئے قواعد بیان کیے۔ مثلاً لا ضرر ولا ضرار، الضرر یزال وغیرہ[1]

یہاں ایک مثال سے آپ ﷺ کے اجتہاد کو بیان کیا جاتا ہے۔

غزوہ تبوک میں مسلمانوں کے لیے خاص طور پر آزمائش تھی، گرمی سخت تھی، سفر لمبا تھا، عمومی طور پر تنگی تھی اور کھجور پکنے کا زمانہ عروج پر تھا۔ ایسی حالت میں منافقین کہاں جہاد کے لیے قلبی طور پر تیار ہو سکتے تھے۔ چنانچہ یہ منافقین رسول مقبول ﷺ کے سامنے مختلف حیلے بہانے تراش کے مدینہ ہی میں رہ جانے کی اجازت چاہتے تھے۔ آپ ﷺ نے اس بات کو مدِ نظر رکھ کر کہ یہ اگر چلے بھی گئے تو انتشار وافتراق کے علاوہ کچھ نہ کریں گے، انہیں رہ جانے کی اجازت دے دی۔

قرآن کی یہ آیت اس موقعہ پر نازل ہوئی۔

﴿عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ، لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِيْنَ﴾ [2]

اللہ آپ کو معاف فرمائے آپ نے انہیں کیوں اجازت دی یہاں تک کہ آپ کے سامنے سچ بولنے والے بھی واضح ہو جاتے اور جھوٹ بولنے والوں کو بھی آپ جان لیتے۔

اس آیت میں آپ ﷺ کے اس اجتہاد کی تغلیط فرمائی گئی کہ آپ ﷺ نے انہیں کیوں اجازت دی۔ اگر آپ ﷺ انہیں اجازت نہ دیتے تو پھر ان کا نفاق واضح ہو جاتا۔[3] اگر چلے جاتے تو یہ معلوم ہو جاتا کہ آپ ﷺ کے حکم کی قدر و منزلت ان کی نظر میں ہے اور اگر حکم کے بغیر رہ جاتے تو ان کا نفاق واضح ہو جاتا۔

اسی طرح غزوہ بدر کے موقع پر اساری بدر کے بارے میں آپ ﷺ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی رائے پر فیصلہ فرمالیا۔[4] تو اس پر مندرجہ ذیل آیت نازل ہوئی۔

﴿لَوْلَا كِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيْمَآ اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ﴾ [5]

اگر خدا کی طرف سے طے شدہ امر نہ ہوتا تو تمہیں لیے ہوئے اموال کے باعث شدید عذاب پہنچتا۔

آپ ﷺ کے اجتہاد میں دو حکمتیں پوشیدہ تھیں۔

اول: یہ کہ صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین طرق استنباط واستدلال سے واقف ہو جائیں۔

---

[1] اجتہاد کا تاریخی پس منظر مشمولہ اجتہاد، محمد تقی امینی، مولانا، کراچی، قدیمی کتب خانہ، س۔ن، ص ۳۹۔۴۷

[2] التوبۃ ۹:۴۳

[3] تفسیر القرآن عظیم، ابن کثیر، ابوالفداء عماد الدین اسماعیل بن کثیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۶، ۲/ ۳۶۱۔۳۶۲

[4] جامع البیان عن تاویل آی القرآن، طبری، محمد بن جریر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ھ، ۱/ ۴۷۔۴۹

[5] الانفال ۸:۶۸

دوم: یہ کہ انہیں بھی امور نازلہ میں اجتہاد کرنے کی ترغیب ہو۔[۱]

چنانچہ آپ ﷺ کے دور میں صحابہ کرامؓ بھی اجتہاد کرتے تھے۔

صحابہ کرامؓ کے اجتہاد کے بارے میں آپ ﷺ نے مندرجہ ذیل اقدامات فرمائے۔

اول: متعدد مواقع پر صحابہ کرامؓ کو اجتہاد کرنے کا حکم دیا۔ ایک دفعہ آپ ﷺ کے پاس دو شخص جھگڑا لے کر آئے۔ آپ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ کو فرمایا کہ ان کے درمیان فیصلہ کرو۔ انہوں نے عرض کیا میں فیصلہ کروں جبکہ آپ حاضر ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا:

"نعم انك ان اصبت فلك عشر اجور وان اجتهدت فاخطأت فلك اجر"[۲]

یعنی تم اجتہاد کرو صحیح اجتہاد کی صورت میں دس نیکیاں اور غلط اجتہاد کی صورت میں ایک نیکی ملے گی۔

الغرض صحابہ کرامؓ کو عموماً اور عاملین وولاۃ کو خصوصاً کسی مسئلۂ نازلہ میں واضح حکم نص میں نہ ملنے کی صورت میں اجتہاد ہی کا حکم تھا۔ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ اس پر شاہد ہے۔[۳]

چنانچہ آپ ﷺ کی موجودگی میں تقریباً چودہ افراد فتوی کا کام کیا کرتے تھے جن میں، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ مشہور ہیں۔[۴]

دوم: یہ کہ صحابہ کرامؓ کی تصویب وتغلیط بھی فرمادیا کرتے تھے تاکہ انہیں معلوم ہو جائے کہ ان کا اجتہاد صحیح تھا یا غلط۔ اس ضمن میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اگر اجتہاد میں دو اشخاص یا دو جماعتوں کا اختلاف ہو جاتا تو صحیح اور غلط اجتہاد کی نشاندہی فرمادیتے تھے۔

غزوہ خیبر سے واپسی پر بنوقریظہ پر فی الفور حملے کا حکم دیا گیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اے صحابہؓ تم بنوقریظہ کے علاقے میں ہی نماز عصر ادا کرنا۔ راستے میں سورج غروب کے قریب ہو گیا۔ ایک جماعت نے نماز قضاء ہو جانے کے خوف سے نماز راستہ میں ہی ادا کر لی۔ دوسری جماعت نے حکم ہی کی اطاعت کو سامنے رکھتے ہوئے نماز نہ پڑھی۔ آپ ﷺ کو معلوم ہوا تو آپ علیہ السلام نے اپنے حکم کی منشاء واضح فرمائی۔[۵]

اسی طرح حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے بنوخزیمہ کے خلاف جنگ میں ایک قبیلہ کے لوگوں کو اس لیے قتل کر دیا کہ انہوں نے کہا تھا "صبأنا" یعنی ہم صابی ہو گئے۔ آپ ﷺ کو ان کے اس عمل کی خبر ہوئی تو فرمایا کہ اے اللہ میں خالد

---

۱ علی محمد معوض، تاریخ التشریع الاسلامی، ۱/ ۳۵۷

۲ المستدرک علی الصحیحین، کتاب الاحکام، حاکم نیشاپوری محمد بن عبداللہ، بیروت، دارالکتب العلمیۃ، ۱۴۱۶ھ، ۴/ ۹۹، ح ۷۰۰۴

۳ السنن، ابوداؤد، سلیمان بن اشعث، بیروت، دارالفکر، س۔ن، کتاب الاقضیہ، باب اجتہاد الرای فی القضاء، ۳/ ۳۰۳، ح ۳۵۹۲؛ السنن، ترمذی، محمد بن عیسی، بیروت، داراحیاء التراث، العربی، کتاب الاحکام، باب ماجاء فی القاضی کیف یقضی، ۳/ ۶۱۶، ح ۱۳۲۷

۴ الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی، محمد بن الحسن الحجوی الثعالبی الفاسی، مکۃ المکرمۃ، دارالباز، ۱۹۹۵ء، ۱/ ۲۳۳

۵ مجمع الزوائد، علی بن ابی بکر، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷، کتاب المغازی، باب غزوۃ الخندق وقریظہ، ۶/ ۱۴۰

کے اس عمل سے بری ہوں [1]

اس مذکورہ بالا بحث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ دور نبوی ﷺ میں اجتہاد کی داغ بیل پڑ گئی تھی۔

کبار صحابہ خصوصاً خلفائے راشدین کے دور میں اجتہاد:

صحابہ کرامؓ کو رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد خلفائے راشدین کے دور میں نت نئے مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ خلفاء راشدین اور ان کے اہل شوریٰ کو خصوصاً اور تمام مجتہد صحابہ کرامؓ کو عموماً تمدن کی وسعت، علاقوں کی فتوحات، عجم کے اسلام اور دیگر عوامل کے باعث بے شمار مسائل میں اجتہاد سے کام لینا پڑا۔

صحابہ کرامؓ کے اجتہاد کا حاصل یہ تھا کہ مسئلہ آمدہ کو پہلے کتاب اللہ کی روشنی میں دیکھا کرتے تھے۔ اگر کتاب اللہ سے کوئی حل ملتا تو پالیتے ورنہ سنت میں غور کیا کرتے تھے۔ اگر وہاں بھی کوئی حل نہ ملتا تو اشباہ و نظائر میں فکر کو مرکوز کیا کرتے تھے۔ اگر کوئی شبیہ یا نظیر نہ ملتی تو مصلحت عامہ کے قاعدہ کے تحت اجتہاد کرتے تھے۔ البتہ اجتماعی امور میں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد بصورت اجماع کو سنت رسول اللہ ﷺ کے بعد تقدم حاصل تھا [2]

صحابہ کرامؓ کے اجتہادات عموماً چار طرح کے ہوتے تھے۔

اول: ان کا اجتہاد نص کی معرفت کے حصول میں ہوتا تھا۔

دوم: صحابہ کرامؓ کا اجتہاد نصوص کے درمیان تعارض دور کرنے میں تھا۔

سوم: مسکوت کو منصوص سے ملانا بھی صحابہ کرامؓ کے اجتہادات میں شامل تھا۔

چہارم: نصوص میں واضح حکم یا علت نہ ملنے کی صورت میں قواعد کلیہ، مقاصد شریعت اور امور مصلحت کے تحت اجتہاد [3]

صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین میں سے خلفاء راشدین کو سربراہان ریاست ہونے کے ناطے اجتہاد سے زیادہ کام لینا پڑا کیونکہ سلطنت میں سینکڑوں مسائل ایسے پیش آئے جن کے بارے میں واضح حکم نص میں موجود نہ تھا۔ چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

رسول اکرم ﷺ کے ظاہری طور پر دنیا سے رخصت ہو جانے پر عرب میں ارتداد کا فتنہ کھڑا ہوا ان میں سے ایک جماعت ان لوگوں کی تھی جنہوں نے زکوۃ دینے سے انکار کردیا۔ خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیقؓ ان لوگوں سے جہاد کا عزم کر چکے تھے۔ حضرت عمرؓ کو اس سے اتفاق نہ تھا۔ حضرت ابوبکرؓ کا استدلال یہ تھا کہ جو شخص نماز اور زکوۃ میں فرق کررہا ہے کہ نماز تو پڑھتا ہے کہ وہ جسم کا حق ہے اور زکوۃ ادا نہیں کرتا جو مال کا حق ہے تو میں اس سے ضرور بالضرور قتال کروں گا۔ جبکہ حضرت عمرؓ کا استدلال اس مشہور حدیث سے تھا جس میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے اس وقت تک لوگوں سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے

---

[1] صحیح بخاری، محمد بن اسماعیل، کتاب المغازی، باب بعث النبی خالد بن ولید الی بنی خزیمہ، ۴/ ۱۵۷۷، ح ۴۰۸۴

[2] اجتہاد کا تاریخی پس منظر، ص ۴۴-۴۵

[3] علی محمد معوض، تاریخ التشریع الاسلامی، ۱/ ۵۲۰

جب تک وہ کلمہ نہ پڑھ لیں۔ اگر وہ کلمہ پڑھ لیں تو ان کے اموال اور نفوس محفوظ ہو جائیں گے۔ حضرت عمرؓ سمجھ رہے تھے کہ زکوۃ ادا نہ دیئے بغیر بھی وہ بہر حال کلمہ پڑھ چکنے کے بعد صاحب ایمان ہیں۔ آخر کار حضرت عمرؓ کا شرح صدر بھی حضرت ابو بکرؓ کی رائے پر ہو گیا۔[1]

خلفائے راشدین میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ میں ملکۂ اجتہاد بہ نسبت باقی دو خلفاء کے زیادہ تھا۔

حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں متعدد نئے محکمے قائم فرمائے، عدلیہ اور مقننہ کو منظم اور مؤثر بنایا۔ آپ کے ہاں اجتہاد کے لیے با قاعدہ شوری موجود تھی جس میں حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ جیسے جلیل القدر صحابہ موجود تھے۔ کسی بھی مسئلۂ نازلہ میں ان حضرات کی رائے لی جاتی تھی۔ اس اجتہادی شوری ہی نے اسلام میں اجتماعی اجتہاد کی بنیاد ڈالی۔ یہاں حضرت عمرؓ کے اجتہاد کی دو مثالیں بیان کی جاتی ہیں۔

۱۔ قرآن نے زکوۃ کے مصارف ثمانیہ میں سے ایک مؤلفۃ القلوب کو قرار دیا ہے جنہیں اسلام کی طرف مائل کرنے کے لیے زکوۃ کی رقم دی جاتی تھی۔ حضرت عمرؓ نے زکوۃ کے اس مصرف کو موقوف فرما دیا۔ آپؓ نے اس حکمت پر غور فرمایا جس کے تحت ان کو زکوۃ دی جاتی تھی۔ علت اسلام کا افراد کے اعتبار سے کمزور ہونا تھا اب اللہ نے اسلام کو قوت و شوکت عطا فرما دی تھی اس لیے اب ان غیر مسلموں کو اسلام کے دائرہ میں لانے کے لیے زکوۃ دینے کی ضرورت نہ تھی۔ یہ آپؓ کے اجتہاد کی عمدہ مثال ہے۔[2]

۲۔ اسی طرح عراق کی زمینیں فتح ہو جانے کے بعد مجاہدین میں تقسیم کرنے کا موقع آیا تو آپؓ کی رائے ان کو تقسیم نہ کرنے کی تھی۔

آپؓ کا استدلال سورۃ الحشر کی مندرجہ ذیل آیات سے تھا۔

﴿وَمَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ...... رَبَّنَآ اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ﴾[3]

ان آیات میں مال فیئ کے حقدار ان میں اس مال کی موجودگی کے وقت موجود لوگوں کے ساتھ ساتھ انہیں بھی شامل کیا گیا ہے جو ان کے بعد آنے والے ہیں۔ آپ کی رائے یہ تھی کہ عراق کے فتح ہو جانے کے بعد اب کوئی بہت بڑا علاقہ فتح ہونے والا نہیں رہا۔ اگر اسی طرح زمینیں مجاہدین میں تقسیم ہوتی رہیں تو بعد میں آنے والوں کے لیے کیا بچے گا۔ اس

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، باب الاقتداء بسنن رسول اللہ ﷺ، ۶/ ۲۶۵۷، ح ۶۸۵۵؛ قشیری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ھ، کتاب الایمان، باب الامر بقتال الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ، ح ۲۰، اجتہاد کا تاریخی پس منظر، ص ۵۰۔۵۳

۲۔ ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبداللہ بن محمد، المصنف، ریاض، مکتبۃ الرشد، ۱۴۰۹ھ، ۲/ ۴۳۵، ح ۱۰۷۵۹؛ تفسیر طبری، ۱۰/ ۱۶۱؛ جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ھ، ۴/ ۳۲۴۔۳۲۶

۳۔ الحشر: ۵۹: ۶

لیے ان زمینوں کی ملکیت اسلامی حکومت میں لے کر ان کے منافع فلاح عامہ پر خرچ کرنے چاہئیں۔

دوسری طرف کبار صحابہ کرامؓ تھے جن کی رائے غنائم کی تقسیم کی تھی ان کا استدلال ان غنائم سے متعلق آیات قرآنیہ اور احادیث سے تھا۔

پہلے پہل آپ کی رائے سے اکثر کو اتفاق نہ تھا، پھر سب کا اس پر اتفاق ہو گیا۔ یہ آپ کا عظیم اجتہادی کارنامہ تھا۔ اسی نہج پر پھر مصر کی زمینیں بھی مجاہدین میں تقسیم ہونے کی بجائے اسلامی حکومت کی ملکیت میں آگئیں۔[1]

اس مسئلے میں جہاں حضرت عمرؓ کے اجتہاد کی دلیل ہے وہاں اس بات کی بھی دلیل ہے کہ صحابہ کرامؓ کے مابین اجتماعی مسائل میں بھی اجتہاد میں اختلاف ہو جاتا تھا۔ یہاں فریقین کے پاس دلائل موجود تھے تاہم حضرت عمرؓ کے دلائل زیادہ قوی تھے۔ الغرض دور فاروقی میں مصالحہ مرسلہ کے تحت متعدد مسائل میں اجتہاد سے کام لیا گیا۔

دور عثمانی میں اجتہادی مساعی سرکاری سطح پر تو نہ ہوئیں البتہ انفرادی طور پر صحابہ کرام پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کرتے رہے۔ خود خلیفہؓ ثالث بھی مجتہد تھے۔ چنانچہ حج کے دوران مکہ مکرمہ کے اندر سکونت پذیر رہنے کے بارے میں حضرت عثمانؓ کی رائے یہی تھی کہ یہ صحابہ مسافر نہیں ہیں اور تقصیر صلاۃ کی علت سفر ہے، لہٰذا مقیمینِ مکہ یا وہ لوگ جن کے گھر مکہ میں ہیں، نماز پوری پڑھیں۔ اس لیے وہ خود مکمل نماز ادا کرتے تھے۔[2]

اسی طرح حضرت عثمانؓ نے اس عورت کو وراثت میں حصہ دلایا جسے خاوند نے اپنے مرض الموت میں طلاق بائن دے دی ہو۔[3] حضرت عثمانؓ نے اس مسئلے کو ایک دوسرے مسئلہ پر قیاس کیا، وہ یہ تھا کہ جب کوئی شخص اپنے مورث کو قتل کر دے تو وہ مستحق میراث نہیں رہتا۔ اس لیے کہ اس نے یہ قتل حصول وراثت کے لیے کیا ہے یعنی مقصد اپنا نفع اور دوسرے کا نقصان ہے یہاں بھی خاوند کا مقصد بیوی کو نقصان پہنچانا ہے یعنی وراثت سے محرومی۔ اس لیے وہ وارث ہوگی۔[4]

حضرت علیؓ بھی ان اشخاص میں شامل تھے جو دور نبوی ﷺ سے ہی فتوی کا کام کرنے والی جماعت میں شامل تھے چنانچہ دور نبوی ﷺ اور بعد ازاں خلفائے ثلاثہ کے دور میں آپ کے اجتہادات کی متعدد مثالیں کتب میں مذکور ہیں۔ اپنے دور خلافت میں بھی آپؓ نے کئی امور کو اپنی مجتہدانہ بصیرت سے حل کیا۔

مثلاً حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کی یہ رائے تھی کہ "ام ولد" کو بیچا نہیں جا سکتا۔ پھر اپنے دور خلافت میں آپ نے منبر پر کھڑے ہو کر فرمایا کہ امیر المؤمنین عمرؓ اور میری رائے یہ تھی کہ ام ولد کو نہ بیچا جائے اب میری رائے بدل گئی ہے۔ عبیدۃ

---

1. الھروی، ابو عبید، قاسم بن سلام، کتاب الاموال، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۸ھ، ص ۷۴۔۷۷
2. مسند احمد، مسند عثمان بن عفان، ۶۲/۱، ح ۴۴۳
3. امام مالک نے اس بارے میں حضرت عثمان کے تین فتاویٰ نقل کیے ہیں۔ تینوں میں آپ نے مریض کی مطلقہ کو وراثت دلوائی۔ مالک بن انس، المؤطا، امام، مصر، دار احیاء التراث العربی، س۔ن، کتاب الطلاق، باب طلاق المریض، ۵۷۱/۲۔۵۷۲، ح ۱۱۸۳۔۱۱۸۶
4. علی محمد معوض، تاریخ التشریع الاسلامی، ۵۳۰/۱

سلیمانی نے کہا کہ امیر المؤمنین آپ کی وہ رائے جو جماعت کے ساتھ ہے اس رائے سے زیادہ بہتر ہے جو منفرد ہے۔ آپ منبر سے نیچے اتر آئے اور فرمایا جس طرح چاہو فیصلہ کرو میں اپنے ساتھیوں کی مخالفت کو برا سمجھتا ہوں۔[1]

اسی طرح ایک مرتبہ آپؓ اپنے دور خلافت میں منبر پر خطبہ ارشاد فرما رہے تھے کہ ایک سائل نے سوال کیا کہ خاوند فوت ہو جائے اور بیوی، دو بیٹیاں اور والدین وارث ہوں تو وراثت کس طرح تقسیم ہو گی۔ آپؓ نے بغیر کسی تردد اور غور و فکر کے فرمایا، "صار ثمنها تسعا" یعنی بیوی اولاد کی موجودگی کی صورت میں آٹھویں حصہ کی حقدار ہوتی ہے اب اس مسئلہ میں اسے آٹھواں حصہ، دیگر وراثت پوری پوری تقسیم نہیں ہوتی لہذا اس کا آٹھواں حصہ نہ ہو گا، بلکہ نواں ہو جائیگا۔[2]

خلفائے راشدینؓ کے علاوہ دیگر صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ بہت نمایاں تھے۔ ایک ایک مثال سے ان کے اجتہادات کی بھی نشاندہی کی جاتی ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک عورت کے بارے میں سوال کیا گیا جس کا شوہر اس کے ساتھ ہمبستری کرنے سے پہلے ہی مر گیا اور عورت کا کوئی مہر مقرر نہیں کیا گیا تھا۔ آپؓ نے فرمایا اسے مہر مثل ملے گا اور وہ میراث کی بھی مستحق ہو گی۔ حضرت معقل بن سنان الاشجعیؓ کو دور نبوی ﷺ کا ایک ایسا ہی واقعہ یاد آ گیا۔ اسی مجلس میں ابن مسعودؓ کے سامنے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے بروع بنت واشق کے بارے میں یہی فیصلہ فرمایا تھا۔ ابن مسعودؓ بہت خوش ہوئے۔[3] ابن مسعودؓ نے اس عورت کو اس عورت پر قیاس کیا جس کا مہر مقرر تھا اور خاوند ہمبستری سے پہلے فوت ہو گیا۔ اگر اسے پورا مقرر شدہ مہر ملے گا تو اسے بھی مہر مثل ملے گا۔ دونوں میں علت خاوند کا ہمبستری سے قبل فوت ہو جانا ہے۔

حضرت زید بن ثابتؓ سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے بذریعہ عکرمہ دریافت کیا کہ خاوند اور والدین وارث ہوں تو ترکہ کس طرح تقسیم ہو گا۔ انہوں نے جواب دیا کہ شوہر کو نصف، ماں کو بقیہ مال کا ثلث اور باقی باپ کو ملے گا۔ انہوں نے پوچھا کہ یہ حکم کتاب اللہ سے لیا ہے یا اپنی رائے سے، فرمایا اپنی رائے سے۔[4]

صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین کے اجتہادات میں اختلاف بھی ہو جاتا تھا اور یہ اختلاف ایک بدیہی امر ہے۔ اس

---

۱ بیہقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، مکۃ المکرمۃ، مکتبہ دار الباز، کتاب حق العالمین الاولاد، باب الرجل یطا امۃ فحملہا، ۱۰/۳۴۳

۲ مشہور یہی ہے کہ حضرت علی نے یہ مسئلہ برسر منبر سائل کے سوال پر فوری جواب دیتے ہوئے حل کیا تھا، مگر عام کتب حدیث میں منبر کا تذکرہ نہیں ہے۔
دار قطنی، علی بن عمر، السنن، بیروت، دار المعرفۃ، ۱۹۶۶ء؛ کتاب الفرائض، ۴/۶۸، ح ۵؛ سنن بیہقی کبری، کتاب الفرائض، باب العول فی الفرائض، ۶/۲۵۳، ح ۱۲۲۳۵؛ مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب الفرائض، فی ابنتین وابوین وامرءۃ، ۶/۲۵۸، ح ۳۱۲۰۲
البتہ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ امام طحاوی نے برسر منبر ہونے کا تذکرہ کیا ہے۔
ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر، سانگلہ ہل، المکتبۃ الاثریۃ، س۔ ن، ۳/۹۰

۳ نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، کتاب النکاح، باب اباحۃ التزوج بغیر صداق، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۱ھ، ح ۵۵۱۵

۴ سنن بیہقی کبری، کتاب الفرائض، باب فرض الام، ۶/۲۲۸، ح ۱۲۸۵

لیے کہ جب ہر مجتہد کے پاس اپنی رائے کے دلائل اور وجوہ ترجیح موجود ہوں تو اسے اپنی رائے پر قائم رہنا واجب ہے۔ صحابہ کرامؓ کے اجتہادات میں اختلافات کئی وجوہ سے ہوتا تھا[1]

مثلاً ایک صحابی نے کسی خاص معاملے میں حدیث سنی ہے اور دوسرے تک وہ حدیث نہیں پہنچی۔ اس کی ایک صورت یہ تھی کہ صحابی نے اپنے اجتہاد سے حکم اخذ کر لیا پھر معلوم ہوا کہ وہ حدیث کے موافق ہے جیسے حضرت عمرؓ شام تشریف لے گئے۔ وہاں طاعون پھیلا ہوا تھا۔ آپؓ نے فوری واپسی کا ارادہ کر لیا ابوعبیدہؓ کہنے لگے کہ کیا آپ اللہ کی تقدیر سے بھاگ رہے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ہاں اللہ کی تقدیر سے اللہ ہی کی تقدیر کی طرف بھاگ رہا ہوں، پھر ایک مثال سے اپنے عمل کی وضاحت کی۔ اتنے میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ تشریف لائے اور حدیث سنائی جو حضرت عمرؓ کے اجتہاد کے موافق تھی۔[2]

ایک صورت یہ بھی تھی کہ صحابی کو حدیث پہنچی مگر اس کے نزدیک وہ نص قرآنی سے معارض تھی اس لیے اس نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا جیسے حضرت عمرؓ نے حضرت فاطمہؓ بنت قیس کی روایت کو تسلیم نہیں کیا وہ کہتی تھیں کہ رسول اکرم ﷺ نے ان کے لیے رہائش اور نفقہ کا حکم نہیں دیا تھا جب کہ ان کو تین طلاقیں ہو چکی تھیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ہم اللہ کی کتاب کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ سکتے۔ جس کے بارے میں معلوم نہیں کہ اسے یاد رہا یا وہ بھول گئی۔[3]

اللہ پاک فرماتے ہیں۔

﴿لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ﴾[4]

اختلاف کی ایک صورت یہ بھی تھی کہ انہیں نازل شدہ مسئلہ میں کوئی نص نہیں ملی تو انہوں نے اپنے اپنے طور پر اجتہاد کیا۔ جیسے غلام کی آزاد بیوی اگر غلام اسے دو طلاقیں دے دے تو کیا وہ طلاق طلاق مغلظہ ہو جائیگی؟ حضرت عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ فرماتے تھے کہ جیسے آزاد کے لیے تین طلاقیں ہیں غلام کے لیے دو ہیں۔ یہاں اعتبار خاوند کا کیا جائے گا وہ غلام ہے جبکہ حضرت علیؓ فرماتے تھے کہ اعتبار بیوی کا ہے وہ آزاد ہے اس لیے مغلظہ تین طلاقوں سے ہوگی نہ کہ دو سے۔[5]

اختلاف کی ایک شکل یہ بھی تھی کہ دو اصحاب کے درمیان مناظرہ ہوا اور ایک نے دلیل کا دوسرے کو وہ معنیٰ سمجھایا جو صاحب دلیل کے سامنے نہیں تھا۔ چنانچہ اس نے رجوع کر لیا۔ جیسے ابوموسیٰ اشعریؓ سے بیٹی، بھتیجی اور بہن کی میراث پوچھی گئی تو انہوں نے فرمایا کہ بیٹی کو نصف اور بہن کو بھی نصف ملے گا اور بھتیجی محروم ہو جائے گی۔ پھر فرمایا کہ ابن مسعودؓ کے پاس

---

1. صحابہ کرام کے اجتہادات کی مثالیں الفکر السامی سے لی گئی ہیں۔ الفکر السامی، ۲/ ۳۲۳۔۳۲۹
2. صحیح بخاری، کتاب الحیل، باب ما یکرہ من الاحتیال فی الفرار من الطاعون، ص ۶/ ۲۵۵۷، ح ۶۵۷۲؛ صحیح مسلم، باب الطاعون والطیرۃ والکھنۃ ونحوھا، ص ۴/ ۱۷۴۰، ح ۲۲۱۹
3. الجامع صحیح مسلم، کتاب الطلاق، باب المطلقۃ ثلاثا لا نفقۃ لھا، ۲/ ۱۱۱۸، ح ۱۴۸۰
4. الطلاق: ۶۵: ۱
5. سنن بیہقی کبریٰ، کتاب الطلاق، باب ما جاء فی عدد طلاق العبد، ح ۷/ ۱۳۶۸

چلے جاؤ وہ بھی میری ہی متابعت کریں گے ابن مسعودؓ نے فرمایا ابوموسیٰ کو غلطی لگ گئی، میں وہی فیصلہ دونگا جو حضرت ﷺ نے دیا تھا' بیٹی کو نصف، بھتیجی کو چھٹا حصہ اور بہن کو باقی میراث ملے گی۔ ابوموسیٰ اشعریؓ کو یہ فیصلہ معلوم ہوا تو فرمایا یہ بڑا عالم جب تک تم میں ہے، مجھ سے نہ پوچھا کرو۔[1]

الغرض صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا دور مناہج اجتہاد اور اسالیب استدلال کی نشوونما کا ابتدائی دور تھا۔ ان کے ہاں استدلال میں متعین طے شدہ اصول نہ تھے البتہ ہر ایک کے پاس اپنے اجتہاد کی دلیل تھی۔

اس دور کی امتیازی خصوصیت، اسلامی مصادر قانون میں ''اجماع'' کا اضافہ تھا۔ حضرت عمرؓ اپنے دور خلافت میں کبار صحابہ کو مدینہ سے جانے کی اجازت نہیں دیتے تھے اور انہی صحابہ کی اکثریت تفقہ و اجتہاد کی حامل تھی۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ اہم امور میں ان حضرات کے مشورہ سے ایک متفقہ رائے سامنے آجاتی تھی اور اسی سے اجتماعی اجتہاد کے تصور کو فروغ ملا۔ ایک اور خصوصیت یہ تھی کہ صحابہ کرامؓ میں سے بعض قیاس اور رائے سے بہت کام لیتے تھے۔ وہ نصوص کی علتوں کو تلاش کر کے غیر منصوص مسائل کا حل تلاش کیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ کے ابوموسیٰ اشعریؓ کو خط سے[2] یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دور نبوی ﷺ میں اشباہ و نظائر پر قیاس کی جو عادت خاص صحابہ کرام میں راسخ ہو چکی تھی، دور صحابہ میں اس کو مزید جلا ملی اور اب صحابہ میں سے قضاۃ، ولاۃ اور مفتیوں کو اس کی عملی تربیت دی جا رہی تھی۔

حضرت عمرؓ بن خطاب، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ حضرات کو اس میں تخصص حاصل تھا اس کے بالمقابل بعض حضرات مثلاً عبداللہ بن عمرؓ قیاس سے زیادہ کام نہ لیتے تھے۔[3] ان حضرات کے یہاں اجتہادات اس لیے بھی کم ملتے ہیں کہ انہیں اس کی زیادہ ضرورت نہ پڑتی تھی۔

صحابہ کرامؓ کے اجتہادات، اجتہاد کی تین شکلوں، اجتہاد توضیحی، اجتہاد استنباطی اور اجتہاد استصلاحی سے باہر نہ تھے۔ ان کے ہاں رائے کو استعمال کرنے کے تین اصول تھے۔

۱۔ وہ رائے قرآن وحدیث سے استدلال کی گئی ہو۔ جیسے حضرت عمرؓ نے زمین کی تنظیم میں آیات فئے سے استدلال کیا تھا۔

۲۔ وہ اشباہ و نظائر پر قیاس کی گئی ہو۔ جیسے حضرت ابوبکر نے مانعین زکوۃ کے مسئلے کو نماز پر قیاس کیا۔

۳۔ وہ شریعت کے کسی عام قاعدہ کے تحت ہو۔ جیسے ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾[4] ''لا ضرر ولا

---

[1] صحیح بخاری، کتاب الفرائض، باب میراث ابنۃ ابن مع ابنہ، ۶/ ۲۴۷۷، ح ۶۳۵۵

[2] حضرت ابوموسیٰ اشعری یمن میں عامل تھے انہیں حضرت عمرؓ نے ایک جامع خط لکھا جس میں منجملہ اور امور کے یہ بھی لکھا ''اعرف الامثال والاشباہ ثم قس الامور، یعنی جس امر کا حکم قرآن وسنت میں نہ ملے اسے اس امر جیسے امور پر قیاس کر لیا کرو۔ سنن دار قطنی، کتاب فی الاقضیۃ والاحکام، کتاب عمر الی ابی موسیٰ اشعری، ۴/ ۲۰۶، ح ۱۵

[3] علی محمد معوض، تاریخ التشریع الاسلامی، ۱/ ۵۴۰

[4] البقرۃ ۲: ۲۸۶

ضــــرار" ظاہر ہے کہ اصول فقہ کے مدون نہ ہونے سے پہلے ان کے یہ اصول نہایت جامع تھے، جس کے تحت پیش آمدہ مسائل کا حل ممکن تھا۔[1]

صغار صحابہ و کبار تابعین کے دور میں اجتہاد:

یہاں تابعین اور ائمہ مجتہدین کے ادوار میں فرق کرنے کے لیے کبار تابعین کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔ ورنہ ائمہ مجتہدین میں سے امام اعظم ابوحنیفہ کو تابعیت کا شرف حاصل تھا۔ یہ دور ایک طرف کبار تابعین کا دور ہے تو دوسری طرف صحابہ کا بھی زمانہ ہے۔ حضرت عائشہؓ، امیر معاویہؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن زبیرؓ، عمرو بن العاصؓ وغیرہ وہ حضرات صحابہ ہیں جو اس دور میں فتویٰ دیا کرتے تھے۔

مثلاً حضرت امیر معاویہؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں حکم دیا کہ جو لوگ گندم کی صورت میں صدقہ فطر دینا چاہیں وہ نصف صاع گندم دیں حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے مطلق کھانے کا ایک صاع صدقۂ فطر قرار دیا تھا۔[2] حضرت امیر معاویہؓ نے قیمت کو معیار بنایا کیونکہ ایک صاع کھجور، جو اور پنیر نصف صاع گندم کے برابر تھی۔ یہ زمانے اور جگہ کے بدلنے سے فتویٰ کے بدلنے کی دلیل ہے۔[3]

دوسری طرف حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، زید بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ، وغیرہ کے تلامذہ یعنی تابعین بھی اسی دور میں اجتہاد کا کام کیا کرتے تھے۔ ابن قیم نے لکھا ہے کہ امت محمدیہ میں ابن مسعودؓ کے شاگردوں کے ذریعے عراق میں، زید بن ثابتؓ اور ابن عمرؓ کے شاگردوں کے ذریعے مدینہ میں اور ابن عباسؓ کے شاگردوں کے ذریعے مکہ میں علم فقہ پھیلا۔[4]

اس دور میں کچھ ایسے اسباب پیدا ہوئے جن کے باعث اجتہاد کی خوب نشوونما ہوئی۔ ایک سبب یہ ہوا کہ دور فاروقی میں صحابہ کرامؓ میں سے خصوصاً تفقہ و اجتہاد کے حامل حضرات امیر المؤمنین کے حکم سے مدینہ ہی میں فروکش رہے۔ دور عثمانی میں جب ان پر یہ پابندی نہ رہی تو وہ زمین کے اطراف و اکناف میں پھیل گئے۔ یہ حضرات جن علاقوں میں گئے، وہاں وہاں احادیث رسول ﷺ کو ساتھ لے کر گئے۔ ظاہر ہے کہ ہر صحابی انہی روایات کو جانتا تھا جنہیں اس نے خود زبانِ رسالت سے یا دوسرے صحابہ سے سنا تھا۔ یوں احادیث کا متنوع ذخیرہ اسلامی سلطنت میں پھیل گیا۔

دوسرا سبب یہ ہوا کہ امت مسلمہ میں خوارج اور اہل تشیع کا ظہور ہوا۔ ان حضرات نے اخذ احکام کے اپنے اصول قائم کیے۔ اہل تشیع، اہل سنت کی حدیثوں کو تسلیم نہیں کرتے تھے اور خوارج بھی اہل سنت کی احادیث کے منکر تھے۔ اس دور

---

[1] اجتہاد کا تاریخی پس منظر، ص ۵۸۔۵۹

[2] ابن خزیمہ، محمد بن اسحاق، الصحیح، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۹۷۰ء؛ جماع ابواب الصدقہ، ۴/۸۶، ح ۲۴۰۷

[3] المدخل الی علم اصول الفقہ، ص ۳۹۲

[4] ابن قیم، محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین، بیروت، دارالجیل، ۱۹۷۳ء، ۱/۲۱

میں اگر ایک طرف حدیث کی روایت کثرت سے ہونے لگی تو دوسری طرف وضع حدیث کا فتنہ بھی سر اٹھانے لگا۔

تیسرا سبب یہ ہوا کہ جس طرح صحابہ کرامؓ میں سے بعض حضرات رائے و اجتہاد سے زیادہ کام لیتے تھے اور بعض کم، اسی طرح تابعین میں بھی یہ مزاج ان کی صحبت سے راسخ ہوا، نیز یہ کہ مفتوحہ علاقوں کی کثرت، تمدن کی وسعت اور ضرورتوں کی کثرت نے ان علاقوں کے تابعین کو قیاس و اجتہاد سے زیادہ کام لینے پر مجبور کیا۔ اس کی نسبت وہ علاقے جو اول اسلام سے مسلمانوں کے پاس تھے جیسے حجاز ان کے رہنے والے اہل علم کو اس قدر قیاس کی ضرورت نہ تھی۔ اس سبب کے پیش نظر مقدم الذکر گروہ کثرت قیاس کے باعث ''اہل الرئے'' شمار ہوا اور مؤخر الذکر کثرت روایات کے باعث ''اہل الحدیث'' مشہور ہوا۔[۴۱]

تاریخ فقہ پر لکھنے والے مصنفین کی رائے یہ ہے کہ اہل الرائے احادیث کے معقول المعنی اور معلول بالعلۃ ہونے کے قائل بھی تھے اور احکام کی علل و حکم کو تلاش کرنے کے خواہاں بھی تھے جبکہ دوسرا گروہ علل و حکم کے تلاش کرنے کا اس قدر خواہش مند نہ تھا۔ ان کے ہاں حوادث (جدید مسائل) میں کتاب و سنت و فتاویٰ صحابہ پر اعتماد تھا۔ اگر ان میں حکم نہ ملتا تو پھر قیاس نہ کرتے تھے بلکہ خاموشی اختیار کرتے تھے۔

''اہل الحدیث'' کے سرخیل سعید بن مسیب تھے۔ جاحظ نے لکھا ہے کہ سعید بن مسیب فرمایا کرتے تھے کہ رسول اکرم ﷺ، ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، اور علیؓ کا کیا ہوا کوئی ایسا فیصلہ نہیں جو میں نہ جانتا ہوں۔ آپ حضرت ابوہریرہؓ کے داماد اور ان کی مسند کے حافظ تھے۔ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں بھی فتویٰ دیا کرتے تھے۔[۴۲] ان کے علاوہ فقہائے سبعہ میں سے باقی چھ حضرات بھی اسی گروہ میں شمار ہوتے ہیں۔ ان میں عبید اللہ بن عبد اللہ، عروۃ بن زبیر، قاسم بن محمد بن ابی بکر، ابوبکر بن عبد الرحمٰن بن حارث بن ہشام المخزومی، سلیمان بن یسار، خارجہ بن زید بن ثابت شامل ہیں۔[۴۳] یہ حضرات مدینہ ہی میں فروکش تھے۔ اہل عراق سے عامر بن شرحبیل الشعبی بھی اسی جماعت میں شامل ہیں۔ ان کے علاوہ بھی بہت سے تابعین ''اہل الحدیث'' کے طریقے پر قائم تھے۔[۴۴]

دوسری طرف شریح بن حارث، علقمہ بن قیس النخعی، مسروق بن الاجدع، اسود بن یزید وغیرہ حضرات کے شاگرد شامل ہیں۔ اہل الرائے کے سرخیل حضرت ابراہیم النخعی (۹۵ھ، ۷۱۴ء) تھے۔ آپ کے اساتذہ کرام میں علقمہ ۶۱ھ، ۶۸۱ء میں، اسود بن یزید ۷۴ھ، ۶۹۳ء میں، مسروق ۶۳ھ، ۶۸۳ میں فوت ہوئے جبکہ اہل الحدیث کے سرخیل سعید بن مسیب ۹۳ھ، ۷۱۲ء میں فوت ہوئے۔[۴۵] اہل الحدیث کی سند میں صغار صحابہ ابن عمر، ابن عباس و عبد اللہ بن الزبیر شامل ہیں جبکہ اہل

---

۴۲ الفکر السامی، ۲/۳۷۴-۳۷۷؛ خضری، تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۸۹-۹۲

۴۳ ذھبی، محمد بن احمد، تذکرۃ الحفاظ، ریاض، دار الصمیعی، ۱۴۱۵ھ، ۱/۵۴-۵۵

۴۴ خضری بک، تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۹۹-۱۰۰؛ الفکر السامی، ۲/۳۵۵-۳۵۶

۴۴-a ایضاً، ص ۹۳، ۱۰۵

۴۴-b ایضاً، ص ۹۴، ۱۰۳، ۱۰۴

الرائے کی سند میں کبار صحابہ عمرؓ علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ شامل ہیں۔

اس دور میں مجتہدین کے ہاں اصول اجتہاد مدون و منضبط تو نہ تھے، البتہ ملحوظ ضرور تھے۔ ان کے ہاں قیاس، استصلاح، تغییر الفتوی بتغییر الازمنۃ والامکنۃ (زمان ومکان کی تبدیلی سے فتوی میں تبدیلی)، حکم بالمآل (انجام کو ملحوظ رکھتے ہوئے حکم لگانا) اور اس طرح کے دوسرے قواعد شرعیہ استعمال ہوتے تھے اور یہ اصول انہوں نے اپنے اساتذہ صحابہ و کبار تابعین سے سیکھے تھے۔ جیسا کہ پیچھے ذکر ہوا کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے ہاں اجتہاد کی تینوں قسموں کا استعمال ہوتا تھا۔ اس طرح ان کے شاگردوں کے ہاں بھی ایسا ہی سلسلہ تھا۔

ظاہر ہے کہ ان کے ہاں ان اصولوں کے استعمال میں اختلاف تھا۔

اسی اختلاف اصول اجتہاد کے باعث فروع میں کثرت سے اختلاف ہوا۔ یہاں دو مثالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

ایک شخص حضرت شریح کے پاس آیا اور پوچھا کہ انگلیوں کی کیا دیت ہے۔ آپ نے فرمایا کہ ہر انگلی پر دس اونٹ ہیں وہ کہنے لگا سبحان اللہ کیا یہ چھنگلی اور انگوٹھا برابر ہیں۔ حضرت شریح نے فرمایا تیری بربادی ہو۔ سنت نے یہاں قیاس کو روک دیا ہے۔ سنت کی اتباع کر اور بدعت اختیار نہ کر۔[1]

انگلیوں کی دیت ہی کے بارے میں ربیعۃ الرائے سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے سعید بن مسیب سے پوچھا کہ عورت کی انگلیوں کے بارے میں دیت کی کیا تفصیل ہے۔ انہوں نے فرمایا۔ ایک انگلی پر دس۔ انہوں نے پوچھا دو پر، کہنے لگے بیس، کہا تین پر کہنے لگے تیس، کہا چار پر کہنے لگے بیس۔ ربیعۃ کہنے لگے کیا ہوا؟ زخم بڑھا، مصیبت شدید ہوئی اور دیت کم ہوگئی۔ سعید فرمانے لگے تم عراقی لگتے ہو۔ ربیعۃ نے کہا نہیں بلکہ عالم ہوں جو دلیل کا طالب ہے یا جاہل ہوں جو تعلیم چاہتا ہے۔ فرمایا یہ (جو میں نے بتایا) یہ سنت ہے۔[2]

ان دو واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل الرائے اور اہل الحدیث کے اپنے اپنے اصول اجتہاد تھے۔

حضرت اوزاعی اور امام ابوحنیفہ کا جو مناظرہ نقل کیا جاتا ہے[3] وہ بھی اس بات پر شاہد ہے کہ تابعین کے ہاں اپنے اصول اجتہاد تھے۔ حضرت امام ابوحنیفہ نخعی کو سالم اور علقمہ کو ابن عمرؓ پر مقدم رکھ کر اشارہ کرتے ہیں کہ راوی کی فقاہت ترجیح حدیث کی ایک قوی بنیاد ہے۔ ظاہر ہے کہ عدم رفع یدین کبار تابعین میں سے ابراہیم نخعی اور علقمہ وغیرہ کا مسلک ہے اور دوسری طرف رفع یدین زہری اور سالم کا مسلک ہے۔ اسی سے تابعین کے اصول اجتہاد کی طرف اشارہ ملتا ہے۔

اسی سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ صحابہ کے امصار و بلاد میں پھیل جانے سے نبوت کے مختلف اعمال و سنن ان علاقوں میں پھیلے۔ جس کے پاس جو حدیث پہنچی وہ اسی پر عامل تھا کیونکہ اس کے نزدیک وہ صحیح تھی۔

۱۔ سنن دارمی، باب تغیر الزمان وما یحدث فیہ، ۱/۷۷، ح ۱۹۸

۲۔ مؤطا امام مالک، کتاب العقول، باب ما جاء فی عقل الاصابع، ۲/۸۶۰

۳۔ خضری بک، تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۹۵۔۹۶

خلاصہ یہ ہے کہ دورِ اجتہاد کا تیسرا دور ہے جس میں تابعین عام قواعد شرعیہ کے مطابق اجتہاد فرما رہے تھے۔

ائمہ فقہ کے دور میں اجتہاد:

یہ دورِ اجتہاد کا سنہری دور ہے۔ اس دور میں جید ائمہ مجتہدین پیدا ہوئے ان میں سے بعض کے مکتبۂ فقہ کو قابل شاگردوں کے باعث دوام حاصل ہوا اور بعض کو قابل تلمیذ نہ ہونے کے باعث شہرت و دوام حاصل نہ ہو سکا۔

تاریخی اعتبار سے یہ زمانہ دوسری صدی ہجری سے پانچویں صدی ہجری تک کا زمانہ ہے۔ اس زمانہ میں بنوامیہ کی حکومت (۴۱ھ۔۱۳۲ھ/ ۶۶۱،۷۵۰ء) کا خاتمہ ہوا اور بنوعباس کی حکومت (۱۳۲۔۶۵۶ھ/ ۷۵۰۔۱۲۵۸ء) قائم ہوئی۔ علویین کی طرف سے شورشیں جاری رہیں۔ اندلس میں امویوں کی حکومت (۱۳۸۔۴۲۲ھ/ ۷۵۶۔۱۰۳۱ء) اور مغرب بعید میں "ادریسیہ کی حکومت (۱۷۲ھ۔۳۷۵ھ/ ۷۸۸۔۹۸۵ء) بھی اسی زمانہ میں قائم ہوئی۔ بنوعباس کا عروج و زوال اسی زمانہ میں ہوا کئی علاقائی حکومتیں قائم ہوئیں جو خطبہ میں نام تو بنوعباس کا لیتے تھے مگر بذات خود سلاطین تھے۔

علمی لحاظ سے یہ دور گرم بازاری کا دور ہے۔ اس دور میں علمی فتنے بھی بہت ہوئے اور علوم اسلامیہ نے ترقی بھی بہت کی۔ اہل تشیع کا مستقل مکتبہ فکر قائم ہوا۔ معتزلہ پہلے یونانی فلسفے کا رد کرنے کے لیے کمربستہ ہوئے پھر ایمانیات اور عقائد کے اہم شعبوں میں بھی فلسفیانہ موشگافیاں کرنے لگے۔ امام شافعی نے ایک ایسے گروہ کا بھی ذکر کیا ہے جو مطلقاً احادیث و آثار کی حجیت کا منکر تھا۔[1] فتنہ وضع حدیث بھی اسی دور میں پیدا ہوا۔

علوم اسلامیہ میں سے قرآنیات کے بڑے بڑے علوم اس دور میں مدون ہوئے۔ تفسیر، قرأت اور دیگر قرآنی علوم کے بڑے بڑے ماہر پیدا ہوئے۔ ابوبکر بن حزم نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے حکم پر احادیث کی تدوین شروع کی اور پھر دیکھتے ہی دیکھتے محمد عربی ﷺ کی امت کے نوابغ روزگار افراد نے اپنے رسول ﷺ کی سنت کو جمع کرنے کے لیے وہ کوششیں کیں کہ کسی قوم سے اس کی مثال لانا مشکل ہے۔ اصحاب حدیث نے نہ صرف احادیث کو جمع کیا بلکہ فتنہ وضع حدیث کے مقابلے کے لیے علم اسماء الرجال کو وجود بخشا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان سب علوم کا اول اول تعلق ان افراد سے ہوا جو مجتہدین امت تھے۔

یہ وہ حضرات تھے جنہیں تابعین اور تبع تابعین کی شرف صحبت سے قرآن اور اس کے متعلقات، احادیث اور علوم الحدیث کا وافر حصہ مل گیا۔ پھر ان حضرات نے قرآن و سنت کی نصوص میں غور و فکر کر کے استدلال و استنباط کے طریقے بھی سیکھ لئے تھے۔ ان حضرات نے نہ صرف فروعات میں اجتہاد کیا بلکہ اجتہاد کے اصول و ضوابط بھی طے کیے۔ آج کتب اصول فقہ میں مذکور تعمیم و تخصیص، اشتراک و تاویل، حقیقت و مجاز، دلالات وغیرہ نیز سنت کے مباحث، اجماع کے مراتب اور قیاس کے طرق سب انہی حضرات کے قائم کردہ ہیں، جنہیں بعدازاں ان کے شاگردوں نے مدون کیا۔ یہ حضرات بلاشبہ بیسیوں کی تعداد میں امت مسلمہ میں موجود تھے۔ حجاز، یمن، شام، عراق، مصر، افریقہ اور اسلامی سلطنت کے اطراف و اکناف میں

---

[1] شافعی، محمد بن ادریس، کتاب الام، بیروت، دارالمعرفۃ، ۱۳۹۳، ۲۷۳/۷

حضرات موجود تھے۔

ائمہ مذاہب:

صرف وہ ائمہ جنکے مذاہب قائم ہوئے انکی تعداد چودہ ہے۔ صاحب ''الفکر السامی'' نے ان میں سب سے پہلے حضرت حسن بصری (م ۱۱۰ھ/ ۷۲۸ء) کو شمار کیا ہے۔ پھر علی الترتیب امام ابوحنیفہ (م ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء) امام عبدالرحمٰن اوزاعی (م ۱۵۷ھ/ ۷۷۴ء) امام سفیان ثوری (م ۱۶۱ھ/ ۷۷۸ء) امام لیث بن سعد (م ۱۷۵ھ/ ۷۹۱ء) امام مالک بن انس (م ۱۷۹ھ/ ۷۹۵ء) امام سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ/ ۸۱۴ء) امام محمد بن ادریس الشافعی (م ۲۰۴ھ/ ۸۱۹ء) امام اسحاق بن راہویہ (م ۲۴۳ھ/ ۸۵۷ء) امام ابوثور ابراہیم بن خالد (م ۲۴۰ھ/ ۸۵۴ء) امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ/ ۸۰۰ء) امام ابوسلیمان داؤد بن علی ظاہری (م ۲۷۰ھ/ ۸۸۳ء) امام ابوجعفر محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ھ/ ۹۲۲ء) کو شمار کیا ہے۔ اسی فہرست میں علی بن احمد ابن حزم (م ۴۵۶ھ/ ۱۰۶۴ء) کو بھی شمار کیا جاتا ہے۔[1]

یہ صرف اہلسنت والجماعت کے ائمہ مجتہدین ہیں۔ جبکہ اہل تشیع کے دو گروہوں زیدیہ اور اسماعیلیہ کے ائمہ مجتہدین علیحدہ ہیں۔ ان میں زیدیہ میں سے حسن بن علی، حسن بن زید (م ۲۷۰ھ/ ۸۸۳ء) قاسم بن ابراہیم (م ۲۸۰ھ/ ۸۹۳ء) ہادی یحیی بن حسن (م ۲۹۸ھ/ ۹۱۱ء) معروف ہیں۔ جبکہ اسماعیلیہ میں سے امام ابوجعفر صادق (م ۱۴۸ھ/ ۷۶۵ء) اور ان کے والد ابوجعفر محمد الباقر (م ۴۵۶ھ/ ۱۰۶۴ء) معروف ہیں۔

اہل سنت والجماعت کے ائمہ مجتہدین میں سے امام ابوحنیفہ، امام مالک بن انس، امام محمد بن ادریس الشافعی اور امام احمد بن حنبل کی فقہ کو بہت فروغ ملا۔ مرور زمانہ کیساتھ باقی ائمہ مجتہدین کے اجتہادات صرف کتابوں کی زینت بن کر رہ گئے۔ ورنہ ان حضرات کے متبوعین تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں پائے جاتے تھے۔

مجتہدین مطلق

سطور بالا میں جن ائمہ کا تذکرہ ہوا ہے وہ سب اجتہاد مطلق کے مقام پر فائز تھے۔ اجتہاد مطلق کی تعریف، اس کے حامل افراد کیلئے مطلوبہ شرائط اور انکے وظیفۂ عمل کا تذکرہ ''مبادیات اجتہاد'' کے تحت گزر چکا ہے۔

دوسری صدی ہجری سے پانچویں صدی ہجری تک کا یہ دور اس لحاظ سے بڑا اہم ہے کہ ایک طرف اس دور میں پیدا ہونے والے بعض مجتہدین کی فقہ کو اس قدر دوام نصیب ہوا کہ آج تک ان کے مقلدین دنیا کے اطراف واکناف میں پھیلے ہوئے ہیں اور دوسری طرف اس دور کے بعد ان جیسے مجتہدین مطلق پیدا نہ ہوئے۔

اس کی وجہ یہ ہے اس پنج صدی دور (چونکہ پہلی صدی ہجری میں بھی اجتہاد جاری تھا بلکہ وہ اجتہاد کا آغاز تھا) میں اجتہاد مطلق امت مسلمہ کی ایک ضرورت تھی۔ قرآن وسنت کی نصوص محدود ہیں اور وقائع وحوادث لامحدود ہیں۔ لہذا فقہ اسلامی میں آفاقیت اور ابدیت کی صلاحیت پیدا کرنے کیلئے اصول وقواعد کی ایک ایسی مضبوط بنیاد قائم کرنا ضروری تھا جس پر

---

[1] الفکر السامی کے جزء دوم اور سوم میں ان حضرات کے سوانح درج ہیں۔

بعد ازاں ہر دور کے مسائل کے حل کا بوجھ ڈالا جا سکے اور جس پر فقہ اسلامی کی عمارت قائم کی جا سکے۔ لہٰذا القدیر نے امت کی اس ضرورت کو پورا کرنے کیلئے اس دور میں ایسے نوابغ روزگار اشخاص کو پیدا فرمایا جو جودت و ذکاوت، حفظ و صیانت، صلاحیت استنباط و استدلال اور ورع و تقویٰ میں عدیم المثال تھے۔

دوسری طرف یہ ایک بدیہی امر ہے کہ ہر علم و فن کی تاریخ میں ایک تأسیسی و تأصیلی دور ہوا کرتا ہے۔ جب اس دور میں علم و فن کے قواعد کی تاسیس و تأصیل کا کام مکمل ہو جاتا ہے تو پھر دوبارہ کسی ایسے دور کی ضرورت نہیں پڑتی الا یہ کہ اس میں کوئی نقص و کمی باقی رہ گئی ہو۔

اسلامی قانون کا یہ تأسیسی دور (پہلی صدی ہجری تا پانچویں صدی ہجری) اس لحاظ سے بے مثال ہے کہ اصول قانون کی تفسیر و تشریح کے جتنے ممکنہ طریقے ہو سکتے تھے وہ اس دور میں ان ائمہ مجتہدین نے بیان کر دیئے۔ مثلاً یہ کہ قرآن کے عام کو خبر واحد کے ذریعے خاص کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جتنے ممکنہ جواب ہو سکتے تھے وہ سب ان ائمہ کے ہاں دیئے جا چکے ہیں بلکہ اختیار بھی کیے جا چکے ہیں۔ لہٰذا اس دور میں امت کی یہ ضرورت پوری ہو چکی، اب اس ضرورت کو پورا کرنے والے ائمہ مجتہدین (مجتہدین مطلق) کی بھی ضرورت نہیں رہی۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس دور کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند کیا نہیں گیا بلکہ ضرورت پورا ہو جانے کے باعث یہ دروازہ خود بخود بند ہو گیا ہے۔[1]

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ائمہ اربعہ اور دیگر ائمہ مجتہدین کے بعد اجتہاد ختم ہو گیا بلکہ اجتہاد مطلق کے علاوہ دیگر مراتب اجتہاد کے اہل لوگ ہر دور میں گزرتے رہے ہیں۔ اس دور میں جہاں مجتہدین مطلق گزرے ہیں وہاں انہی کے قابل شاگرد بھی گزرے ہیں جو مجتہدین منتسبین کے مقام پر فائز تھے۔ مجتہدین کے طبقات کے ذکر میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ائمہ مجتہدین کے شاگرد صرف اسی لیے مجتہدین منتسبین کہلاتے ہیں کہ وہ اپنے استاد کے طریق استنباط کو اختیار کرتے تھے ورنہ ان سب میں اجتہاد مطلق کی صلاحیت موجود تھی۔ وہ اپنے امام کے اصولوں پر انتقادی نگاہ رکھتے تھے۔ اسی لیے جہاں ان کا اجتہاد اپنے امام کے اجتہاد کے مخالف ہوتا وہ اپنے اجتہاد ہی کی پیروی کرتے تھے۔ یہ اختلاف اصول و فروع دونوں میں ہوتا تھا۔ آج اصول فقہ کی کتابوں میں بیسویں ایسی مثالیں ملتی ہیں جہاں کسی امام کے شاگرد کا اصول اپنے امام سے مختلف ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن کمال پاشا کی یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی کہ مجتہد فی المذہب (مجتہد منتسب) وہ ہے جو اصول میں اپنے امام کی مخالفت نہ کرتا ہو اور فروع میں مخالفت کرتا ہو۔[2]

بعض مذاہب میں مجتہدین منتسبین زیادہ ہوئے ہیں جبکہ بعض میں کم ہوئے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کے مطابق حنفی اور

---

[1] زاہد الراشدی، مولانا، دور جدید میں اجتہاد کی ضرورت اور دائرہ کار، مشمولہ، عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں، لاہور، شیخ زاید اسلامک سنٹر، جامعہ پنجاب، ۲۰۰۴ء، ص ۲۶۔۲۸، محمود احمد غازی، ڈاکٹر، عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریق کار، مشمولہ، عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں، ص ۴

[2] شرح عقود رسم المفتی ص ۴

مالکی مذہب میں اس نوع کے مجتہدین کم ہوئے ہیں، شافعیہ اور حنابلہ میں مجتہدین منتسبین بہت ہوئے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کی رائے میں ابن سریج (۳۰۶ھ/۹۱۹ھ) نے شافعیہ کیلئے اجتہاد کے اصول وضوابط طے کیے ورنہ ان سے پہلے اس مذہب میں مجتہدین منتسبین ہی ہوا کرتے تھے۔[۱]

ذیل میں ائمہ اربعہ اور پانچویں صدی ہجری تک ان کے شاگردوں اور متبوعین علماء میں سے چند کا ذکر کیا جارہا ہے جو اس دور میں کارِ اجتہاد سرانجام دیتے رہے۔

امام ابوحنیفہ: (۸۰ھ۔۱۵۰ھ/۶۹۹ء۔۷۶۷ء)

امام ابوحنیفہ کا پورا نام نعمان بن ثابت زوطی تیمی کوفی ہے۔[۲] امام صاحب نے اپنے وقت میں تمام علوم اسلامیہ و عربیہ میں بقدر ضرورت مہارت حاصل کی۔ اس دور کے مختلف فرقوں مثلاً خوارج اور دہریہ کے ساتھ آپ کے مناظروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ علم الکلام اور علم الجدل میں کافی مہارت رکھتے تھے۔[۳]

حضرت انس بن مالکؓ کی زیارت سے مشرف ہوئے اور تابعیت کا درجہ حاصل کیا۔[۴] آپ کے شیوخ کی ایک لمبی فہرست ہے۔ چنانچہ عطاء بن ابی رباح، شعبی، عمر بن دینار، طلحہ بن نافع، نافع مولی ابن عمر، ابن شہاب زہری اور ایک کثیر تعداد آپ کے شیوخ کی ہے۔[۵] امام صاحب جب بھی حج کو جایا کرتے تھے تو وہاں مجمع اہل علم سے خوب استفادہ کرتے تھے۔ چنانچہ امام باقر سے ان کی ملاقات اور مناظرہ مدینہ طیبہ ہی میں ہوا۔[۶] ان سب شیوخ میں حماد بن ابی سلیمان کی محفل کو آپ نے لازم پکڑ لیا اور حماد کی وفات تک انہی سے منسلک رہے۔[۷] امام صاحب نے جب حماد کی وفات کے بعد ان کی مسند سنبھالی تو ایک کثیر تعداد تلامذہ کی آپ کے پاس اکٹھی ہوگئی۔ ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم (۱۸۳ھ، ۷۹۹ء)، زفر بن ہذیل (۱۵۷ھ، ۷۷۴ء)، حسن بن زیاد (۲۰۴ھ، ۸۱۹ء) اور امام محمد بن الحسن الشیبانی (۱۸۹ھ، ۸۰۵ء) آپ کے خاص شاگردوں میں سے ہیں۔

چونکہ امام صاحب حضرت حماد کے شاگرد تھے اور وہ ابراہیم نخعی کے اور وہ علقمہ اور مسروق کے اور وہ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کے، لہذا امام صاحب کے اجتہادات کی بنیاد بھی ان تین صحابہ کے مروی آثار اور ان

۱۔ شاہ ولی اللہ، احمد بن عبدالرحیم، الانصاف فی بیان سبب الاختلاف (مترجم) صدرالدین اصلاحی، لاہور، اسلامک پبلیکیشنز، ۲۰۰۰ء، ۱۲۵۔۱۲۸

۲۔ تذکرۃ الحفاظ، ۱/۱۶۸، ابوزہرۃ، امام ابوحنیفہ، (مترجم) رئیس احمد ندوی، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۰ء، ص ۲۵۔۲۷

۳۔ امام ابوحنیفہ، ص ۴۴۔۴۶

۴۔ ایضاً، ص ۱۱۷

۵۔ علی محمد معوض، تاریخ التشریع الاسلامی، ۲/۷۵

۶۔ امام ابوحنیفہ، ص ۱۳۰۔۱۳۳

۷۔ تذکرۃ الحفاظ، ۱/۱۶۹

حضرات کے فتاویٰ اور احکام پر تھی۔

امام ابوحنیفہ کے اصول اجتہاد:

امام ابوحنیفہ کے اصول اجتہاد خود ان کی زبان سے مروی ہیں۔

"اخذ بكتاب الله فما لم اجد فبسنة رسول الله ﷺ فان لم اجد فى كتاب الله ولا سنة رسول الله اخذت بقول اصحابه اخذ بقول من شئت منهم وادع من شئت منهم ولا اخرج من قولهم الى قول غيرهم فاما اذا انتهى الا مر او جاء الى ابراهيم والشعبى وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن مسيب وعد رجالا فقوم اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا"[1]

یعنی میں سب سے پہلے کتاب اللہ کو لیتا ہوں پھر حدیث رسول ﷺ کو پھر اقوال صحابہ میں سے جسے چاہتا ہوں لیتا ہوں البتہ تابعین کے اقوال کو نہیں لیتا اس لیے کہ وہ بھی اجتہاد کرتے ہیں اور میں بھی اجتہاد کرتا ہوں۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ کے اصول اجتہاد مندرجہ ذیل ہیں۔

کتاب اللہ

سنت رسول ﷺ

ثقات کی ثقات سے خبر کو امام صاحب قبول کو لیتے ہیں جبکہ خبر واحد میں کچھ شرائط لگاتے ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ وہ خبر واحد ہے اور قیاس کے تعارض کے وقت یہ دیکھتے ہیں کہ راوی فقہہ ونظر میں معروف ہے یا نہیں اگر ہو تو اس کی مروی حدیث مقدم ہے ورنہ نہیں، جبکہ بعض نے اس قول کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ خبر واحد ہر حال میں قیاس پر مقدم ہے اگرچہ راوی فقہہ ونظر میں معروف نہ بھی ہو۔ صرف عادل، ضابط اور معروف بالروایۃ ہونا ضروری ہے۔[2]

۳۔ اجماع:

اجماع کے امام صاحب کے ہاں چار مراتب ہیں۔

۱۔ تمام صحابہ کا اجماع واتفاق یہ بمنزلہ نص قطعی کے ہے اس کا منکر کافر ہے جیسے ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر اجماع۔

۲۔ بعض صحابہ کا قولاً اجماع اور بعض کا سکوتاً یہ بمنزلہ خبر متواتر کے ہے کہ عمل واجب ہے مگر شبہ کے باعث منکر کافر نہیں

---

[1] خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۳ھ، ۱۳/۳۶۸؛ تہذیب الکمال، مزی، ابوالحجاج یوسف بن الزکی، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۰۰ھ، ۲۹/۴۴۳

[2] امام ابوحنیفہ، ص ۴۵۴۔۴۷۸

جیسے خلیفۂ اول کا مانعین زکوۃ کے خلاف جہاد۔

۳۔ صحابہ کے بعد کے حضرات کا اجماع ایسے امر پر جس میں صحابہ کا اختلاف نہیں ہوا۔ یہ خبر مشہور کے درجہ میں ہے عمل کو واجب کرتا ہے مگر یقین کو نہیں۔

۴۔ صحابہ کے بعد کے حضرات کا ایسی چیز پر اجماع کہ صحابہ میں اس کے بارے میں دو قول تھے مگر بعد والوں میں کسی امر پر اتفاق ہو گیا جیسے ام ولد کی بیع، اس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے کہ حضرت عمرؓ ناجائز سمجھتے تھے حضرت علیؓ بھی ان کے ساتھ تھے مگر بعد میں ان کی رائے جواز کی ہو گئی پھر سلف میں عدم جواز پر اتفاق ہو گیا یہ خبر واحد کے درجہ میں ہے اور قیاس پر مقدم ہوتا ہے۔[۱]

قیاس، استحسان اور عرف بھی امام موصوف کے نزدیک حجت ہیں۔

فقہ حنفی کے مجتہدین منتسبین اور مجتہدین مذہب

امام ابوحنیفہ کے وہ تمام شاگرد جنہیں امام موصوف سے براہِ راست تلمذ کا شرف حاصل ہوا، انہیں فقہ حنفی کے مجتہدین منتسبین میں شمار کیا گیا ہے۔[۲]

۱۔ زفر بن ہذیل بن قیس الکوفی: امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں قاس میں سب سے زیادہ مہارت رکھتے تھے۔ امام موصوف نے ایک مرتبہ ان کے بارے میں فرمایا،

"هذا زفر امام من ائمة المسلمين وعلم من اعلامهم فی شرفه و حسبه و نسبه"[۳]

یعنی امام زفر مسلمانوں کے امام اور اپنے شرف، حسب اور نسب میں ان کے سرداروں میں سے ہیں۔

۱۵۷ھ/۷۷۴ء میں انتقال ہوا۔[۴]

۲۔ ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم الانصاری: آپ امام ابوحنیفہ کے سب سے قریبی شاگردوں میں سے تھے۔ خلیفہ ہارون الرشید کے دور میں قاضی القضاۃ بھی رہے۔ ۱۸۳ھ/۷۹۹ء میں انتقال فرمایا۔[۵]

۳۔ محمد بن الحسن بن فرقد الشیبانی امام ابوحنیفہ کے شاگرد، مذہب حنفی کے مدون اور امام شافعی کے استاذ ہیں۔

۱۸۹ھ/۸۰۵ء میں انتقال ہوا۔[۶]

۱۔ امام ابوحنیفہ، ص ۵۱۸-۵۲۳

۲۔ شرح عقود رسم المفتی، ص ۴

۳۔ لکھنوی، عبدالحی، مولانا، الفوائد البھیۃ فی تراجم الحنفیۃ، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، ۱۴۱۹ھ، ص ۹۹

۴۔ محولہ بالا

۵۔ الفوائد البھیۃ، ص ۲۹۷

۶۔ ایضاً، ص ۲۱۲، ۲۱۳

۴۔ حسن بن زیاد اللؤلؤی: یہ بالترتیب امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کے شاگرد رہے۔ ۲۰۴ھ/۸۵۴ء میں انتقال ہوا۔[1]

۵۔ ابوجعفر احمد بن سلامۃ الزدی الطحاوی: یہ پہلے اپنے ماموں امام مزنی شافعی کے شاگرد تھے پھر ایک حنفی فقیہہ احمد بن ابی عمران (م ۲۸۵ھ/ ۸۹۸ء)[2] کے شاگرد ہوئے۔ پھر حنفیہ میں آپ نے وہ مرتبہ پایا کہ آپکے معاصرین میں سے کسی کو نصیب نہ ہوا۔ ۳۲۰ھ/ ۸۴۵ء میں انتقال ہوا۔[3] مجتہد فی المسائل نہ تھے بلکہ مجتہد منتسب تھے۔[4]

۶۔ احمد بن عمر الخصاف: امام خصاف اپنے والد کے اور وہ حسن بن زیاد کے شاگرد تھے۔ ۲۶۱ھ/ ۸۷۵ء میں انتقال ہوا۔[5]

۷۔ ابوالحسن عبیداللہ بن الحسن کرخی: عراق میں حنفیہ کے سربراہ شمار ہوتے تھے۔ ۳۴۰ھ/ ۹۵۱ء میں انتقال ہوا۔[6] امام کرخی کی رائے یہ ہے کہ جس عام میں سے بعض افراد کی تخصیص کر لی گئی ہو اس کی عمومیت ہی باقی نہیں رہتی۔[7]

۸۔ ابوبکر احمد بن علی الرازی: یہ امام جصاص کے نام سے معروف ہیں۔ ۳۷۰ھ/ ۹۸۱ء میں انتقال ہوا۔[8] انہیں ابن کمال پاشا احمد بن سلیمان الرومی (م ۹۴۰ھ/۱۵۳۴ء) نے اصحاب تخریج شمار کیا ہے۔[9] علامہ شہاب الدین جرجانی نے اس موقف پر کڑی تنقید کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب ابن کمال نے بزدوی، سرخسی اور حلوائی کو مجتہد فی المسائل شمار کیا ہے حالانکہ حلوائی خود ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ ہم ان کے اقوال کی اتباع کرتے ہیں پھر انہیں مجتہد شمار نہ کرنا ان کے حق میں ظلم عظیم ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ ابن کمال کو یہ شبہ ہوا ہے کہ کتب فقہ میں "کذا فی تخریج الرازی" کے الفاظ بار بار آتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصحاب تخریج میں سے تھے حالانکہ ان حضرات کا کام صرف مسائل کی تخریج ہی نہ تھا بلکہ وہ مسائل غیر منصوص میں اجتہاد بھی کرتے تھے۔[10]

محقق کا کہنا ہے کہ خود ابن کمال پاشا نے "کذا فی تخریج الکرخی" کے الفاظ بھی ذکر کیے ہیں پھر بھی کرخی

---

[1] ایضاً، ص ۷۹۔۸۰

[2] ایضاً، ص ۱۹

[3] ایضاً، ص ۳۹

[4] الفوائد البھیۃ (حاشیہ)، ص ۳۹۔۴۰

[5] ایضاً، ص ۳۹

[6] ایضاً، ص ۱۳۹۔۱۴۰

[7] اصول السرخسی، ۱/ ۱۵۸

[8] الفوائد البھیۃ، ص ۳۶۔۳۸

[9] شرح عقود رسم المفتی، ص ۵

[10] عبد الحی لکھنوی، مولانا، النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر، مشمولہ، مجموعہ رسائل اللکنوی، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، ۱۴۱۹ھ، ص ۱۱

کو اصحاب تخریج میں نہیں بلکہ مجتہد فی المسائل کے طبقہ میں رکھا تو پھر رازی کے حق میں ان الفاظ سے کس طرح یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اصحاب التخریج میں سے تھے۔

علی بن محمد البزدوی: مشہور حنفی فقیہہ ہیں۔ اصول پر ان کی کتاب بنیادی کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ ۴۸۳ھ/۱۰۹۱ء میں انتقال ہوا۔[۱]

محمد بن احمد السرخسی: انہوں نے فقہ حنفی کی ظاہر الروایہ کتب کی جامع کتاب الکافی کی شرح المبسوط کے نام سے لکھی۔ ۵۰۰ھ/۱۱۰۷ء کے قریب انتقال ہوا۔[۲]

امام مالک بن انس: (۹۵۔۱۷۹ھ/۷۱۴۔۷۹۵ء)

ابوعبداللہ مالک بن انس بن مالک اصبحی ۹۵ھ میں پیدا ہوئے۔[۳] آپ نے فقہاء سبعہ اور کبار تابعین کی ایک بڑی تعداد سے حدیث حاصل کی اور آپ سے حدیث روایت کرنے والوں کی بھی ایک بڑی تعداد ہے۔ امام ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں لکھا ہے کہ ان سے روایت کرنے والے ان کے اساتذہ مثلاً زہری اور معاصرین مثلاً معمر بن راشد، ابن جریج اور اوزاعی وغیرہ بھی شامل ہیں۔[۴] امام ذہبی نے یہ بھی لکھا ہے کہ ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد تقریباً ۱۴۰۰ ہے۔[۵] ۲۱ سال کی عمر میں مسند تدریس وافتاء ہوئے۔ مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم میں روضہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر درس دینے کی فضیلت آپ کو حاصل ہے۔ ابن عیینہ کہا کرتے تھے۔

"مالك عالم اهل الحجاز وهو حجة زمانه"[۶]

امام مالک اہل حجاز کے عالم اور اپنے زمانے میں زمین پر اللہ کی نشانی اور حجت تھے۔

ربیع الاول ۱۷۹ھ میں اتوار کے دن وفات پائی۔[۷]

آپ کی کتابوں میں المؤطا اور المدونۃ الکبری شامل ہیں۔ مؤخر الذکر کتاب آپ کے فتاویٰ جات کا مجموعہ ہے۔

امام مالک کے اصول اجتہاد:

قاضی عیاض نے لکھا ہے کہ امام مالک کے اصول اجتہاد مندرجہ ذیل ہیں۔

---

۱ الفوائد البہیۃ، ص ۱۶۲۔۱۶۳

۲ ایضاً، ص ۲۰۶۔۲۰۷

۳ شیرازی، ابراہیم بن علی، طبقات الفقہاء، بیروت، دار القلم، س۔ن، ۱/۵۳

۴ ذہبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۱۳ھ، ۸/۵۲

۵ سیر اعلام النبلاء، ۸/۵۲

۶ سیر اعلام النبلاء، ۸/۱۵۷

۷ ایضاً، ۸/۱۲۰

کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، صحابہ کے اقوال و اقضیہ، اہل مدینہ کا تعامل، اجماع، قیاس، استحسان، سد ذرائع، مصالح مرسلہ، مراعاۃ الخلاف، عرف و عادت۔[۱]

امام مالک کے اصولوں میں سے اجماع یا تعامل اہل مدینہ سب سے اہم ہے۔ اس لیے کہ خبر واحد کی قبولیت و عدم قبولیت میں ان کی یہی شرط ہے کہ وہ تعامل اہل مدینہ کے خلاف نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ کئی جگہ انہوں نے خبر واحد کو اسی لیے رد کر دیا کہ وہ اہل مدینہ کے تعامل کے خلاف ہے۔

امام مالک نے اہل مدینہ کے اجماع کو اس لیے حجت بنایا کہ مدینہ مہبط وحی تھا، خلفاء کا مسکن تھا اور شروع سے دار الاسلام تھا۔ چنانچہ لیث بن سعد کے نام ان کے خط میں اس کے دلائل موجود ہیں۔[۲] قاضی عبدالوہاب نے کہا ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع اگر علی طریق النقل ہے تو پھر حجت ہے اور اگر علی طریق الاجتہاد ہے تو اس کے بارے میں امام مالک سے تین اقوال مروی ہیں۔

۱۔ یہ حجت نہیں ہے اور نہ ہی کسی دلیل کے رجحان کا باعث ہے۔

۲۔ یہ حجت نہیں ہے البتہ دو متعارض دلیلوں میں سے ایک کی ترجیح کا باعث ہے۔

۳۔ یہ حجت ہے مگر اس کی مخالفت حرام نہیں ہے۔[۳]

فقہ مالکی کے مجتہدین منتسبین اور مجتہدین مذہب

اس دور میں فقہ مالکی کے مندرجہ ذیل حضرات کو شہرت حاصل ہوئی۔ ان میں سے بعض مجتہدین منتسبین اور بعض مجتہد فی المذہب کے مقام کو پہنچے۔

۱۔ عبدالرحمٰن بن القاسم مصری: فقہ مالکی کے اساطین میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ بلاد مصر میں فقہ مالکی کا شیوع انہی کی وجہ سے ہوا۔ ۱۹۱ھ/ ۸۰۷ء میں وفات پائی۔[۴]

۲۔ ابن عبدالحکم ابو محمد عبداللہ: یہ بھی فقہ مالکی کے اساطین میں شمار ہوتے ہیں۔ ۱۹۱ھ/ ۸۰۷ء میں وفات پائی۔[۵]

۳۔ ابن وہب ابو محمد عبداللہ: ابن عبدالحکم کا قول ہے کہ ابن وہب، ابن قاسم سے بلند فقیہہ ہیں۔ ۱۹۷ھ/ ۸۱۳ء میں وفات پائی۔[۶]

۱۔ قاضی عیاض، عیاض بن موسیٰ بن عیاض، ترتیب المدارک وتقریب المسالک، بیروت، دار مکتبۃ الحیاۃ، ۱۹۶۷ء، ۱/ ۹۳

۲۔ تقریب المسالک، ۱/ ۴۱

۳۔ ارشاد الفحول، ۱/ ۱۵۰

۴۔ ابن فرحون، ابراہیم بن نور الدین، الدیباج المذہب، مکۃ المکرمۃ، مکتبہ عباس احمد الباز ۱۹۹۶ء، ص ۲۳۹۔۲۴۱

۵۔ ایضاً، ص ۱۶۲

۶۔ ایضاً، ص ۲۱۴۔۲۱۷

۴۔ اشہب ابن عبدالعزیز عامری: انہوں نے امام مالک، لیث اور دیگر ائمہ سے علم حاصل کیا۔ ۲۰۴ھ/ ۸۲۰ء میں فوت ہوئے۔[۱]

ان چاروں حضرات کو فقہ مالکی کے مجتہدین منتسبین میں شمار کیا گیا ہے۔[۲]

۵۔ احمد بن بشیر معروف بہ ابن الاغبس قرطبی: مشہور مالکی فقیہہ تھے۔ ابن فرحون نے لکھا ہے'

ربما افتی بمذهب مالک و ربما یعتنی بمذهب الشافعی[۳]

کبھی مالکی مذہب کے مطابق فتوی دیتے تھے اور کبھی شافعی مذہب کو اختیار کرتے تھے۔

بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہ خود ابن فرحون نے لکھا ہے کہ بسا اوقات کوئی فتوی پوچھتا تو فرماتے کہ ہمارے شہر کے فقہاء کا یہ کہنا ہے اور ہماری رائے یہ (دوسری) ہے۔ ۳۲۸ھ/ ۹۴۰ء میں انتقال ہوا۔[۴]

۶۔ محمد بن یحیی بن لبابہ الاندلسی: اپنے وقت میں مذہب مالکی کے حفاظ میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ فقہ مالکی سے تجاوز کرتے ہوئے دوسرے مذاہب کے مطابق بھی فتوی دے دیا کرتے تھے۔ ۳۳۶ھ/ ۹۴۸ء میں انتقال ہوا۔[۵]

۷۔ ابہری محمد بن عبداللہ بن محمد: ماوراء النہر کے علاقے ابہر کے رہائشی تھے۔ اپنے زمانے میں مالکی مذہب کے امام شمار ہوتے تھے۔ ۳۹۵ھ/ ۱۰۰۵ء میں انتقال ہوا۔[۶] فقہ مالکی کے مجتہد مذہب شمار ہوتے ہیں۔[۷]

۸۔ قاضی عبدالوہاب بن نصر بغدادی: اپنے وقت میں مالکیہ کے امام شمار ہوتے تھے۔ پہلے بغداد اور پھر مصر میں قیام فرمایا۔ ۴۲۲ھ/ ۱۰۳۱ء میں وفات پائی۔[۸]

۹۔ یوسف بن عمر بن عبدالبر: مشہور مالکی فقیہہ ہیں۔ الاستیعاب، جامع بیان العلم اور الاستذکار کے مصنف ہیں۔

حافظ ذہبی لکھتے ہیں 'فانه ممن بلغ رتبة ائمة المجتهدین"[۹]

یہ ائمہ مجتہدین کے رتبے کو پہنچے ہوئے تھے۔

۴۶۳ھ/ ۱۰۷۱ء میں وفات پائی۔[۱۰]

۱۔ ایضا، ص ۲۱۷۔۲۱۸

۲۔ اعلام الموقعین

۳۔ الدیباج المذہب، ۹۱

۴۔ الدیباج المذہب، ص ۹۱

۵۔ ایضا، ص ۳۴۸۔۳۴۹

۶۔ ایضا، ص ۳۵۱۔۳۵۳

۷۔ المجموع، ۱/ ۴۶

۸۔ الدیباج المذہب، ص ۲۶۱

۹۔ سیر اعلام النبلاء، ۱۸/ ۱۵۷

۱۰۔ ایضا، ۱۸/ ۱۶۰

١٠۔ ابوالولید سلیمان بن خلف الباجی: ابن حزم کے معاصر تھے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ قاضی عبدالوہاب کے بعد باجیؒ سب سے بلند فقیہ ہیں۔ ۴۹۴ھ/ ۱۱۰۱ء میں انتقال فرمایا۔[1]

امام شافعی: (۱۵۰۔۲۰۴ھ/ ۷۶۷۔۸۱۹ء)

امام ابوعبداللہ، محمد بن ادریس الشافعی ۱۵۰ھ میں غزہ فلسطین میں پیدا ہوئے۔ ۱۶۳ھ میں مدینہ منورہ آئے اور امام مالک سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ پھر بغداد میں امام محمد کے شاگرد رہے۔ پھر واپس مکہ آ گئے وہاں سے پھر دوسری مرتبہ بغداد تشریف لے گئے اور وہاں سے مصر چلے گئے وہاں ۲۰۴ھ میں وفات پائی۔[2]

امام شافعی کی اہم کتب میں ''الرسالۃ'' اور ''الام'' شامل ہیں۔ الرسالۃ کو اصول فقہ پر سب سے پہلی دستیاب کتاب کی حیثیت حاصل ہے۔ ''الام'' فقہ شافعی کی اولین کتاب ہے۔

امام شافعی کے اصول اجتہاد:

امام شافعی نے اہل حجاز اور اہل عراق دونوں مکتبہ ہائے فکر سے بھرپور استفادہ کیا تھا اور پھر مکہ مکرمہ میں قیام کے دوران ان پر انتقادی نظر ڈالی تھی۔ عبدالرحمٰن بن مہدی کے کہنے پر جب آپ نے اصول استنباط پر جامع کتاب ''الرسالۃ'' مرتب کی تو اس وقت آپ کی فکر میں پختگی، رائے میں راستی اور نظر میں تفتیش وتنقید کی خصوصیات پیدا ہو چکی تھیں۔ لہذا آپ کے اصول اجتہاد میں سب سے اہم اور نمایاں عنصر دونوں مکتبہ ہائے فکر کا اجتماع تھا۔

آپ کے اصول اجتہاد آپ کے اس قول سے ظاہر ہیں۔

"والعلم طبقات شتی الاولی الکتاب والسنۃ اذا ثبتت السنۃ ثم الثانیۃ الاجماع فیما لیس فیہ کتاب ولا سنۃ والثالثۃ ان یقول بعض اصحاب النبی ﷺ ولا تعلم لہ مخالفا منھم والرابعۃ اختلاف اصحاب النبی ﷺ فی ذلک الخامسۃ القیاس علی بعض الطبقات ولا یصار الی شیء غیر الکتاب والسنۃ وھما موجودان وانما یؤخذ العلم من الاعلی" [3]

یعنی پہلے درجے میں کتاب وسنت، دوسرے درجے میں اجماع، تیسرے میں اصحاب النبی ﷺ کا وہ قول کہ بعض دوسرے صحابہ نے اس کی مخالفت نہ کی ہو، چوتھے درجے میں صحابہ کے اختلافی اقوال اور پانچویں درجہ میں ان پر قیاس۔

اس سے ثابت ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک کتاب اللہ وسنت کو تقدم حاصل ہے اور وہ دونوں ایک درجے میں ہیں۔ پھر اجماع، پھر صحابہ کے متفقہ اقوال اور پھر مختلف فیہ اقوال ہیں اور آخری درجے میں قیاس ہے۔

---

[1] الدیباج المذہب، ص ۱۹۷۔۲۰۰

[2] سیر اعلام النبلاء، ۱۰/ ۵۔۹

[3] کتاب الام، ۷/ ۲۶۵

البتہ امام شافعی خبر واحد کے قبول کرنے میں تعامل اہل مدینہ کی شرط کے سخت مخالف ہیں۔ اسی طرح حنفیہ کی شرائط کا بھی رد کرتے ہیں۔ استحسان کے بھی سخت مخالف ہیں۔ حدیث مرسل کی قبولیت میں کڑی شرائط عائد کرتے ہیں۔

فقہ شافعی کے مجتہدین منتسبین اور مجتہدین مذہب

اس دور کے فقہ شافعی کے متبوعین علماء میں سے چند درج ذیل ہیں۔ یہ وہ حضرات ہیں جو مجتہد منتسب اور دیگر درجہ ہائے اجتہاد پر فائز تھے۔

۱۔ یوسف بن یحیی البویطی المصری: امام شافعیؒ کے مصری شاگردوں میں آپکا رتبہ سب سے اعلیٰ ہے۔ امام شافعی اپنی موجودگی میں انہی پر فتوی میں اعتماد کیا کرتے تھے اور مستفتی کو انہی کے پاس بھیجا کرتے تھے۔ خلق قرآن کے مسئلہ میں قید ہوئے اور اسی حالت میں ۲۳۱ھ/ ۸۴۶ء میں فوت ہوئے۔[۱]

۲۔ حسن بن محمد بن الصباح الزعفرانی: امام شافعیؒ کے مذہب قدیم کے سب سے ثقہ راوی ہیں۔ امام شافعی کو ان سے خصوصی تعلق تھا۔ امام شافعی کی مجلسِ علم میں قرآت آپ ہی کے ذمہ ہوتی تھی۔ ۲۶۰ھ/۸۷۴ء میں فوت ہوئے۔[۲]

۳۔ ابوابراہیم اسماعیل بن یحیی المزنی: ابواسحاق شیرازی ان کے بارے میں کہتے ہیں۔

"كان زاهدا عالما مجتهدا مناظرا محجاجا غواصا على المعاني الدقيقة"[۳]

مزنی زاہد، عالم، مجتہد، مناظر اور باریک معانی پر واقفیت رکھنے والے تھے۔

۲۶۴ھ/ ۸۷۷ء میں انتقال ہوا۔[۴]

۴۔ ابوالعباس احمد بن عمرو بن سریج: اپنے معاصرین میں انہیں سب پر فوقیت حاصل تھی۔ شاہ ولی اللہ کا قول پیچھے گذر چکا ہے کہ ابن سریج ہی نے اجتہادِ مذہب کی شرائط طے کیں ورنہ ان سے پہلے مذہب شافعی میں مجتہد منتسب ہی ہوتے تھے۔

۳۰۶ھ/ ۹۱۹ء میں انتقال ہوا۔[۵]

۵۔ ابراہیم ابن احمد المروزی: ابن سریج کے بعد بغداد میں شافعیہ کے سب سے جید فقیہہ شمار ہوتے تھے۔

۳۴۰ھ/۹۸۲ء میں انتقال ہوا۔[٦] مروزی کو مجتہد مذہب شمار کیا گیا ہے۔[۷]

۱۔ سیر اعلام النبلاء، ۱۲/ ۵۸-٦۱

۲۔ ایضا، ۱۲/ ۲٦۵

۳۔ ایضا، ۱۲/ ۴۹۴

۴۔ ایضا، ۱۲/ ۴۹۲-۴۹۷

۵۔ ایضا، ۱۴/ ۲۰۱-۲۰۴

٦۔ سیر اعلام النبلاء، ۱۵/ ۴۲۹-۴۳۰

۷۔ اعلام الموقعین، ۴/ ۱٦۳

٦۔ **عبدالعزیز بن عبداللہ الدارکی:** شافعیہ کے مشہور فقیہ ہیں۔ بغداد میں رہتے تھے۔ ٣٧٥ھ/ ٩٨٥ء میں وفات ہوئی۔[١]

ابو حامد اسفرائینی کہتے ہیں

"ما رأیت افقه من الدار کی"[٢] میں نے دارکی سے زیادہ فقیہہ کسی کو نہیں دیکھا۔

جب ان سے سوال کیا جاتا تو گہرے غور و فکر کے بعد جواب دیتے اور بسا اوقات ان کا جواب امام ابوحنیفہ اور امام شافعی دونوں کے مذہب سے خارج ہوتا۔ دارکی آٹے میں بیع سلم کو جائز سمجھتے تھے۔[٣]

٧۔ امام ابوبکر قفال الشاشی: مشہور شافعی عالم ہیں۔ ٣٦٥ھ/ ٩٧٦ء میں فوت ہوئے۔[٤]

"قد نقل عنه فی فتاویه انه قال لو بعتک صاعا من هذه الصبرة نص الشافعی انه یجوز و عندی انه لا یجوز"[٥]

میں نے اس ڈھیر میں سے ایک صاع تمہیں بیچا۔

قفال کہتے ہیں امام شافعی اسے جائز کہتے ہیں جبکہ میں اسے ناجائز کہتا ہوں۔

٨۔ عبداللہ بن یوسف: یہ امام الحرمین کے والد تھے۔ شافعی تھے مگر طبیعت اجتہاد کی طرف مائل تھی۔ اسی سلسلہ میں ایک کتاب کی تصنیف بھی شروع میں کی تھی مگر امام بیہقی نے بعض تسامحات کی نشاندہی کی۔ پھر کتاب کی تالیف روک دی۔ ٤٣٨ھ/ ١٠٤٧ء میں فوت ہوئے۔[٦]

٩۔ ابو اسحاق شیرازی ابراہیم بن علی فیروز آبادی: سمعانی ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ اپنے زمانے میں شافعیہ کے امام اور مجتہد تھے۔ ٤٧٦ھ/١٠٨٣ء میں انتقال ہوا۔[٧]

١٠۔ امام الحرمین عبدالملک بن عبداللہ الجوینی: امام الحرمین اصول و فروع میں اپنی نظیر نہ رکھتے تھے۔ سبکی لکھتے ہیں،

"لا یتقید بالأشعری ولا بالشافعی و انما یتکلم علی حسب تأدیة نظره و اجتهاده"[٨]

١۔ تاریخ بغداد، ١٠/٤٦٣، سیر اعلام النبلاء، ١٦/٤٥

٢۔ سیر اعلام النبلاء، ١٦/٤٠٤؛ تاریخ بغداد، ١٠/٤٦٣

٣۔ سیر اعلام النبلاء، ١٦/٤٠٥

٤۔ ایضا، ١٦/٢٨٤

٥۔ البحر المحیط، ٦/٢٩٠

٦۔ سبکی، عبدالوہاب بن علی، تاج الدین، طبقات الشافعیہ الکبری، قاہرہ، دار احیاء الکتب العربیہ، س۔ن، ٥/٧٣۔٧٧

٧۔ سیر اعلام النبلاء، ١١/٤٥٢۔٦١

٨۔ طبقات الشافعیہ، ٥/١٩٢

یعنی (عقائد میں) اشعری اور (فقہ میں) شافعی مسلک میں محدود نہ رہتے تھے بلکہ اپنے اجتہاد کے موافق کلام کرتے تھے۔۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء میں انتقال ہوا۔[۱]

امام احمد بن حنبل: (۱۶۴۔۲۴۱ھ/۷۸۱۔۸۵۵ء)

احمد بن حنبل بن ہلال بن اسد فقہائے اربعہ میں زمانی اعتبار سے سب سے مؤخر ہیں۔۱۶۴ھ میں بغداد میں پیدا ہوئے۔ابراہیم بن سعد، ہشیم بن بشر، سفیان بن عیینہ، یوسف بن ماجشون، یحیی بن سعید القطان، وکیع اور امام شافعی آپ کے اساتذہ میں نمایاں ہیں۔۲۴۱ھ میں فوت ہوئے۔[۲]

امام احمد کے اصول اجتہاد:

امام احمد کے شاگردان کے اصول اجتہاد کے بارے میں ان سے یہ قول نقل کرتے ہیں۔

"سمعت ابا عبد الله يقول اذا كان فى المسالة عن النبى ﷺ حديث لم نأخذ فيها بقول احد من الصحابة ولا بقول من بعدهم واذا كان فى المسألة عن اصحاب رسول الله ﷺ قول مختلف نتخير من اقاويلهم ولا ناخذ بقول من بعدهم واذا لم يكن فيها حديث ولا قول لاحد من الصحابة نتخير من اقوال التابعين وربما كان الحديث عن النبى ﷺ وفى اسناده شىء فناخذ به اذا لم يجىء خلافه قال اخذنا بالحديث المرسل اذا لم يجىء خلافه"[۳]

اس جامع عبارت سے مندرجہ ذیل اصول معلوم ہوتے ہیں۔

۱۔ جب کسی معاملہ میں حدیث رسول ﷺ موجود ہو تو امام احمد اقوال صحابہ سے تعرض نہیں کرتے اور نہ ہی اقوال تابعین کو دیکھتے ہیں۔

۲۔ اگر حدیث رسول اللہ ﷺ موجود نہ ہو اور اقوال صحابہ مختلف ہوں تو اپنے اجتہاد کے موافق جس کو چاہتے ہیں لے لیتے ہیں اور اقوال تابعین کو درخور اعتناء نہیں سمجھتے۔

۳۔ اگر نہ حدیث رسول ﷺ موجود ہو نہ اقوال صحابہ تو پھر تابعین کے اقوال مختلفہ میں سے جسے چاہتے ہیں لے لیتے ہیں۔

۴۔ اگر حدیث رسول اللہ ﷺ کی سند مخدوش ہو تو اس وقت اسے لے لیتے ہیں جب اس سے معارض کوئی حدیث نہ ہو۔

۱۔ طبقات الشافعیہ، ۱۹۲/۵

۲۔ تذکرۃ الحفاظ، ۴۳۱/۲۔۴۳۲

۳۔ ابن بدران، عبد القادر، المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۲۱ھ، ۸۵/۱

۵۔ حدیث مرسل کو بھی لیتے ہیں جبکہ اس کے معارض کوئی حدیث نہ ہو۔

فقہ شافعی کے مجتہدین منتسبین و مجتہدین مذہب

۱۔ عبدالملک بن عبدالحمید میمونی: امام احمد بن حنبل کے خصوصی شاگردوں میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ ۲۷۴ھ/ ۸۸۷ء میں انتقال ہوا۔[۱]

۲۔ احمد بن محمد بن الحجاج المروزی: امام احمد کے براہ راست شاگردوں میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ ۲۸۵ھ/ ۸۹۸ء میں انتقال ہوا۔[۲]

۳۔ حربی ابراہیم بن اسحاق: امام احمد کے براہ راست شاگردوں میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ ۲۸۵ھ/ ۸۹۸ء میں انتقال ہوا۔[۳]

۴۔ احمد بن محمد بن ہارون الخلال: حنبلی علماء میں کثیر التصانیف تھے۔ ۳۱۱ھ/ ۹۲۳ء میں انتقال ہوا۔[۴]

۵۔ حسین بن عبداللہ الخرقی: یہ ابوالقاسم الخرقی کے والد ہیں۔ مختصر الخرقی انہی کی تصنیف ہے۔ ۳۳۴ھ/ ۹۴۶ء میں انتقال ہوا۔[۵]

۶۔ محمد بن الحسین بن محمد ابویعلی۔ یہ ابن ابی یعلی، صاحب طبقات الحنابلہ کے والد ہیں۔
حنابلہ میں سے جو شہرت ان کے حصہ میں آئی وہ کسی اور کے حصہ میں نہیں آئی۔

"واصحاب الامام احمد رضی اللہ عنہ لہ یتبعون ولتصانیفہ یدرسون ویدرسون وبقولہ یفتون وعلیہ یعولون"[۶]

امام احمد کے متبعین انہی کی پیروی کرتے ہیں، انہی کی تصانیف پڑھتے پڑھاتے ہیں انہی کے قول پر فتوی دیتے ہیں اور انہی پر اعتماد کرتے ہیں۔ ۴۵۸ھ/ ۱۰۶۶ء میں انتقال ہوا۔[۷]

ان چار مؤخر الذکر حضرات کو فقہ حنبلی کے مجتہدین منتسبین میں شمار کیا گیا ہے۔[۸]

۱۔ محمد ابن ابی یعلی بن محمد بن الحسین، طبقات الحنابلہ، مکۃ المکرمۃ، مکتبہ عباس احمد الباز، ۱۴۱۷ھ، ۱/۲۰۲۔۲۰۵

۲۔ ایضاً، ۱/۴۷

۳۔ ایضاً، ۱/۸۳۔۸۸

۴۔ ایضاً، ۲/۱۱۔۱۳

۵۔ ایضاً، ۲/۳۸۔۳۹، ۱۰۳

۶۔ ایضاً، ۲/۱۶۶

۷۔ ایضاً، ۲/۱۷۴

۸۔ اعلام الموقعین، ۴/۱۶۳

۸۔ ابوالوفاء علی بن عقیل مشہور حنبلی فقیہہ ہیں۔ ابن رجب حنبلی نے آپ کے خصائل و عادات، فضائل و مناقب کے بارے میں بڑی تفصیل سے کام لیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ کے ہاں آپکا بڑا مقام تھا۔ آپ کے بہت سے تفردات ہیں جنہیں ابن رجب نے بیان کیا ہے۔[۱] ان تفردات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ حنبلی مسلک کے مجتہد تھے۔ سود کو صرف انہی چھ اشیاء میں ممنوع قرار دیتے تھے۔ جو حدیث میں آئی ہیں[۲] ۴۸۸ھ/ میں انتقال ہوا۔[۳]

ائمہ اربعہ کے متبعین فقہاء اور انکا دور اجتہاد

تاریخی لحاظ سے یہ دور چھٹی صدی ہجری سے تیرھویں صدی ہجری کے تیسرے ربع تک کا ہے۔ یعنی تقریباً بارھویں صدی عیسوی سے انیسویں صدی کی چھٹی دہائی تک کا زمانہ، سیاسی لحاظ سے یہ زمانہ مسلمانوں کی وحدت واتفاق کی اساس یعنی خلافت سے محرومی کا زمانہ ہے۔ ۶۸۶ھ/ ۱۲۵۸ء میں عباسی سلطنت کا خاتمہ ہوگیا۔ ہلاکو خان اور اس کی فوج نے وہ تباہی مچائی کہ جس کا تصور کر کے جسم کانپتا ہے۔ لاکھوں لوگ قتل کر دیئے گئے، گنجان آباد علاقوں کو کھنڈرات میں تبدیل کر دیا گیا اور مسلمانوں کا اچھا خاصہ علمی ورثہ ان ظالموں کی نذر ہوگیا۔ اس دور میں مسلمانوں کی متفرق سلطنتیں قائم ہوئیں۔ ان میں عثمانی سلطنت سب سے وسیع و عریض سلطنت تھی۔ اس دور کے آخر میں اس سلطنت پر بھی زوال کے سائے منڈلانے شروع ہوگئے۔

عام تواریخ فقہ اس دور کو دورِ زوال اجتہاد قرار دیتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا کہ اجتہاد مطلق سے امت کی جتنی ضروریات وابستہ تھیں وہ پہلی پانچ صدیوں میں پوری ہوگئیں۔ ائمہ اربعہ کے مذاہب، ان کے اصول، فروع بلکہ فقہ تقدیری کے تحت مستقبل میں پیش آنے والے ممکنہ مسائل بھی حل ہو کر مدون ہوگئے۔ اب ضرورت اس بات کی تھی کہ تہذیب و ثقافت کے تغیرات اور معشیت کی ترقی سے جو مسائل پیدا ہو رہے ہیں ان کو حل کیا جائے۔ یہ کام اصطلاحی اعتبار اور ان مسائل کا پہلے سے حل موجود نہ ہو۔ شاہ ولی اللہ نے انہیں التخریج کا لقب بھی دیا ہے یعنی یہ پہلے سے موجود مسائل پر آنے والے مسائل کی تخریج کرتے ہیں۔ چھٹی صدی ہجری میں حنفی علماء نے محسوس کیا کہ سرمایہ کی گردش اور قرضوں کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں کے پیشِ نظر مشکلات کا حل نکالنا چاہیے۔ چنانچہ انہوں نے بیع الوفاء کی اجازت دی۔[۴] بیع الوفا کا معنی ہے کہ ایک شخص اپنی چیز مثلاً زمین نقد پر فروخت کرے اور خرید کنندہ کو پابند کرے کہ یہ زمین تم صرف مجھے ہی واپس فروخت کرنا جب میں تمہیں اس کے وہی دوام ادا کروں جس پر میں نے بیچی تھی۔[۵] اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ہر دور کی معاشی،

۱۔ ابن رجب حنبلی، عبدالرحمٰن شہاب الدین، الذیل علی طبقات الحنابلہ، مکۃ مکرمۃ، مکتبہ عباس احمد الباز ۱۴۱۷ھ، ۱/ ۱۱۸۔ ۱۳۷

۲۔ ایضاً، ۱/ ۱۳۱

۳۔ ایضاً، ۱/ ۱۳۵

۴۔ مصطفیٰ احمد الزرقاء، ڈاکٹر، المدخل الفقہی العام، دمشق، مطبع الف باء الادیب، ۱۹۶۸ء، ۱/ ۲۰۵

۵۔ مصطفیٰ احمد الزرقاء، ڈاکٹر، اجتہاد اور حل مشکلات میں فقہ کا کردار، مترجم، محمد الغزالی، فکر و نظر، مدیر، محمود احمد غازی، ڈاکٹر، اسلام آباد، محرم، ربیع الاول ۱۴۰۷ھ، ص ۲۵.

معاشرتی اور دیگر ضروریات کو مجتہدین مذاہب پورا کرتے رہے ہیں۔

اس مذکورہ بالا دعویٰ کی ایک دلیل وہ کتب فتاویٰ بھی ہیں جو اس طویل دور میں کثرت سے لکھی گئیں۔ صرف حنفی فقہ کی تاریخ میں ایسے فتاویٰ کی ایک اچھی خاصی تعداد ہے۔ ان میں فتاویٰ قاضی خان، خلاصۃ الفتاوی، فتاویٰ بزازیہ، فتاویٰ تاتارخانیہ، فتاویٰ حامدیہ اور فتاویٰ ہندیہ نمایاں ہیں۔ ان اصحاب فتاویٰ میں سے اکثر مجتہد فی المسائل، مجتہد فی التخریج یا مجتہد فی الترجیح شمار ہوتے ہیں۔ مقدم الذکر دونوں مراتب کی تشریح ابھی گزری۔ اصحاب الترجیح وہ حضرات ہیں جو اپنے مذہب کے مسائل پر مکمل عبور رکھتے ہیں، فقیہ النفس ہوتے ہیں۔ ابوزہرہ نے لکھا ہے کہ ان حضرات کا کام مجتہد فی المذہب یا مجتہد فی التخریج سے کم نہیں ہوتا، اس لئے کہ اقوال کے درمیان ترجیح بھی آسان نہیں ہے[1]

ذیل میں ائمہ اربعہ کے متبعین علماء میں سے چند کا تذکرہ کیا جارہا ہے۔ یہ حضرات اپنے اپنے دور کا راجتہاد سرانجام دینے والوں میں نمایاں ہیں۔

چھٹی صدی میں حنفیہ کے ہاں متعدد ائمہ ایسے گزرے ہیں جو مجتہد فی المسائل کے درجہ پر فائز تھے۔

۱۔ ان میں طاہر احمد بن عبدالرشید: یہ مشہور فتاوی، خلاصۃ الفتاوی کے مصنف ہیں۔
۵۴۲ھ/ ۱۱۴۷ء میں فوت ہوئے[2]

۲۔ ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاسانی: یہ مشہور فقہی کتاب ''بدائع الصنائع'' کے مصنف ہیں۔
۵۸۷ھ/ ۱۱۹۱ء میں فوت ہوئے[3]

۳۔ فخر الدین حسن بن منصور اور جندی: یہ مشہور فتاوی، فتاویٰ قاضی خان کے مصنف ہیں۔
۵۹۲ھ/ ۱۱۹۶ء میں فوت ہوئے[4]

۴۔ علی بن ابی بکر المرغینانی: فقہ حنفی کا ماً خذ ''الھدایہ'' کے مصنف ہیں۔
۵۹۳ھ/ ۱۱۹۷ء میں فوت ہوئے[5]

ان میں سے صاحب فتاویٰ قاضیخان کو مجتہد فی المسائل شمار کیا گیا ہے جبکہ صاحب ہدایہ کو اصحاب الترجیح میں شمار کیا گیا ہے۔[6] علامہ شہاب الدین مرجانی لکھتے ہیں کہ صاحب ہدایہ، قاضی خان سے زیادہ صاحب علم تھے اور استنباط و

---

[1] الفوائد البھیۃ، ص ۱۰۹

[2] ایضاً، ص ۶۹۔۷۰

[3] ایضاً، ص ۸۳۔۸۵

[4] ایضاً، ص ۱۸۲۔۱۸۶

[5] عقود رسم المفتی، ص ۵

[6] النافع الکبیر، ص ۱۲

استدلال میں ان پر فائق تھے۔ لہذا انہیں مجتہد فی المسائل ہی شمار کرنا چاہیے۔[۱]

ساتویں صدی ہجری میں مندرجہ ذیل حضرات کارِ اجتہاد سرانجام دینے والوں میں نمایاں ہیں۔

احمد بن محمد بن عمر قاضی ظہیر الدین۔ یہ فتاویٰ ظہیریہ کے مصنف ہیں۔ مولانا عبدالحی انکے متعلق لکھتے ہیں

"انتهت اليه رياسة العلم بعد ست مائة" [۲]

یعنی ساتویں صدی ہجری میں علم کی حکمرانی ان پر ختم تھے۔

۶۱۹ھ/۱۲۲۲ء میں فوت ہوئے۔[۳]

جمال الدین محبوبی عبیداللہ بن ابراہیم: یہ ابوحنیفہ الثانی" کے لقب سے مشہور تھے۔

ان کے بارے میں حافظ ذہبی کا یہ مقولہ مولنا عبدالحی نے نقل کیا ہے'

"أحد من انتهى اليه معرفة المذهب" [۴]

یعنی مذہب حنفی کی معرفت ان پر ختم تھی۔ ۶۳۰ھ/۱۲۳۳ء میں فوت ہوئے۔[۵]

آٹھویں صدی ہجری میں مندرجہ ذیل شخصیات نمایاں ہیں۔

عبداللہ بن احمد النسفی: ابن کمال پاشا نے انہیں اس طبقہ میں رکھا ہے جو محض اقوی، قوی اور ضعیف میں فرق کر سکتے ہیں۔[۶]

لیکن اکثر کا خیال ہے کہ موصوف مجتہد مذہب تھے۔ ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء میں انتقال ہوا۔[۷]

عبیداللہ بن مسعود صدر الشریعۃ الأصغر بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعۃ احمد بن جمال: علوم آلیہ و عالیہ کے جامع اور کثیر کتب کے مصنف تھے۔ علماء کے ہاں ان کی کتب ہر زمانہ میں مقبول رہیں۔ ۷۴۷ھ/۱۳۴۶ء میں انتقال ہوا۔[۸]

نویں صدی ہجری میں مندرجہ ذیل شخصیات نمایاں ہیں۔

۱۔ محمد بن حمزہ شمس الدین الفناری: علامہ عبدالحی نے انہیں "مجتهد عصره فى الخلاف والمذهب" [۹] کا

---

۱ النافع الکبیر، ص۵۵

۲ النافع الکبیر، ص۵۵

۳ الفوائد البہیہ، ص۱۳۹

۴ محولہ بالا

۵ عقود رسم المفتی، ص۵

۶ الفکر السامی، ۴/۲۱۳؛ الفوائد البہیہ، ص۱۳۰۔۱۳۱

۷ الفوائد البہیہ، ص۱۳۱

۸ الفوائد البہیہ، ص۱۴۱۔۱۴۵

۹ الفوائد البہیہ، ص۲۱۶

لقب دیا ہے۔علوم عقلیہ ونقلیہ میں یکتائے روزگار تھے۔منطق کی مشہور کتاب ایساغوجی کے مصنف ہیں۔۸۳۴ھ/۱۴۳۱ء میں فوت ہوئے۔[۱]

۲۔ محمد بن عبد الواحد السیواسی: یہ ابن الہمام کے لقب سے مشہور ہیں۔اپنے زمانے میں یکتائے روزگار تھے۔ ۸۶۱ھ/ ۱۴۵۷ء میں فوت ہوئے۔[۲] مولانا عبدالحی کے بقول مجتہد تھے۔[۳] شاید ان کی مراد ابن ہمام کے تفردات کو دیکھتے ہوئے ہوگی۔[۴] النافع الکبیر علامہ عبدالحی میں بحوالہ شامی والبحر الرائق ان کا اہل ترجیح میں ہونا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ بعض کے نزدیک وہ مجتہد تھے۔

۳۔ محمد بن محمد قطلو بغا: امام سیوطی کے استاذ، ابن حجر عسقلانی اور ابن ہمام کے تلمیذ، حدیث وفقہ میں ید طولی رکھتے تھے۔زیلعی کی تخریج ہدایہ کا تکملہ انہی کا لکھا ہوا ہے۔''تاج التراجم'' بھی انہی کی تصنیف ہیں۔۸۸۱ھ/ ۱۴۷۶ء میں فوت ہوئے۔[۵]

دسویں صدی ہجری میں مندرجہ ذیل شخصیات نمایاں ہیں۔

شمس الدین احمد بن سلیمان بن کمال پاشا۔قسطنطنیہ کے مفتی تھے۔طبقات مجتہدین انہی کے نقل کردہ ہیں۔ ۹۴۰ھ/۱۵۳۳ء میں فوت ہوئے۔[۶]

محمد بن محمد العمادی: حنفیہ کے ہاں ان کے معاصرین میں ان کے پائے کا کوئی عالم نہیں تھا۔مشہور تفسیر ''ارشاد العقل السلیم'' انہی کی تصنیف ہے۔۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء میں فوت ہوئے۔[۷]

صاحب النافع الکبیر نے مقدم الذکر دونوں کو اصحاب الترجیح میں شمار کیا ہے۔[۸]

گیارہوں صدی ہجری میں مندرجہ ذیل شخصیات نمایاں ہیں۔

ملا علی قاری: علی بن محمد، عالم اسلام کے مجدد، فقہ حنفی کے امام اور حدیث وعلوم عالیہ کے ماہرین میں شمار ہوتے تھے۔۱۰۱۴ھ/ ۱۶۰۵ء میں وفات پائی۔[۹]

۱۔ الفوائد البہیہ، ص۲۱۶
۲۔ ایضاً، ص۲۳۵۔۲۳۷
۳۔ ایضاً، ص۲۳۷
۴۔ النافع الکبیر، ص۱۵
۵۔ الفوائد البہیہ (حاشیہ) ص۲۳۶
۶۔ الفوائد البہیہ، ص۲۸۔۳۰
۷۔ ایضاً، ص۲۶۲۔۲۶۳
۸۔ النافع الکبیر، ص۱۴
۹۔ الفکر السامی، ۴/ ۲۱۸

عبدالحلیم بن محمد اخی زادہ: اہل روم کے امام شمار ہوتے تھے۔ ۱۰۱۳ھ/۱۶۰۴ء میں وفات پائی۔[۱]

بارہویں صدی ہجری میں مندرجہ ذیل شخصیات نمایاں ہیں۔

محمد بن عبدالرحمٰن تاج الدین: فتاویٰ تاجیہ کے مصنف ہیں۔ ۱۱۱۴ھ/۱۷۰۲ء میں انتقال ہوا۔[۲]

محمد بن محمد التلافلاتی: القدس الشریف میں حنفیہ کے مفتی تھے۔ تمام علوم میں مہارت تام رکھتے تھے۔ ۱۱۹۱ھ/۱۷۰۷ء میں انتقال ہوا۔[۳]

شاہ ولی اللہ احمد بن عبدالرحیم: ان کی شخصیت اس سے اونچی ہے کہ ان کا تعارف کرایا جائے۔ ۱۱۷۶ھ/۱۷۶۳ء میں انتقال ہوا۔

مالکی ائمہ فقہ واجتہاد

ابوعبداللہ محمد بن علی بن عمر التمیمی: افریقہ کے علاقوں میں مالکیہ کے امام تھے۔ علامہ حجوی لکھتے ہیں،

"فکان اماما لبلاد الافریقیة وھو اخر من اشتغل فیھا بتحقیق العلم ورتبة الاجتھاد" [۴]

وہ لکھتے ہیں کہ مرتبہ اجتہاد کو پہنچنے کے باوجود مالکیہ کے مشہور اور راجح قول پر ہی فتوی دیا کرتے تھے۔ ۵۳۶ھ/۱۱۴۲ء میں فوت ہوئے۔[۵]

امام عزالدین ابن عبدالسلام کے نام سے کون ناواقف ہوگا۔ مقاصد شریعت پر تصنیف کتاب کے حوالے سے ان کا نام معروف ہے۔

حافظ ذہبی نے لکھا ہے کہ وہ مرتبہ اجتہاد کو پہنچ چکے ہیں۔ علامہ سبکی نے بہ صراحت ان کا اجتہاد مطلق کے درجہ پر فائز ہونا ذکر کیا ہے۔[۶] علامہ ابن کثیر ان کے بارے میں فرماتے ہیں۔

"فی اخرہ امرہ کان لا یتقید بالمذھب بل اتسع نطاقه وافتی بما ادی الیه اجتھادہ" [۷]

ابوزید عبدالرحمٰن بن محمد المعروف بہ ابن الامام التلمسانی: امام تلمسانی اور ان کے بھائی ابوموسیٰ عیسیٰ اہل اجتہاد میں شمار ہوتے تھے۔ ابن تیمیہ سے ان کا مناظرہ بھی مشہور ہے۔ ان کی وفات ۷۴۳ھ/۱۳۴۳ء میں اور ان کے بھائی کی وفات

۱۔ الفکر السامی، ۴/ ۲۱۸۔۲۱۹

۲۔ ایضاً، ۴/۲۲۲

۳۔ ایضاً، ۴/۲۲۳

۴۔ الفکر السامی، ۴/ ۲۵۸

۵۔ سیر اعلام النبلاء، ۲۰/۱۰۴

۶۔ ذہبی، عثمان بن احمد، العبر فی خبر من غبر، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۹۸۵ء، ۳/۲۹۹

۷۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر، الرد علی من اخلد الی الارض وجھل ان الاجتھاد فی کل عصر فرض، بیروت، دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء، ص ۱۹۳

۷۴۰ھ/۱۳۴۰ء میں ہوئی۔[1]

۳۔ ابوعبداللہ محمد بن عبدالسلام بن یوسف قاضی ہواری: امام مالک کے مذہب کے مجتہد فتوی شمار ہوتے تھے۔ خلیل مالکی ان کی ترجیح اقوال کو دوسرے مرجحین پر مقدم رکھتے تھے۔ ۷۴۹ھ/ ۱۳۴۸ء میں وفات پائی[2]

۴۔ ابواسحاق ابراہیم بن موسی الشاطبی: امام مالک کے مذہب کے مجتہد شمار ہوتے تھے۔ ۷۹۰ھ/ ۱۳۸۸ء میں وفات پائی۔[3]

۵۔ ابومہدی عیسی بن احمد الغبرینی: تیونس کے قاضی تھے۔ احمد بابا نے لکھا ہے کہ مجتہد فی المذہب کے مرتبہ پر فائز تھے۔ ۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء میں وفات ہوئی۔[4]

۶۔ ابوعبداللہ محمد بن محمد: علاقۂ فاس کے قاضی تھے۔ ابن مرزوق نے انہیں مجتہد فی المذہب تسلیم کیا ہے۔ ۸۵۸ھ/ ۱۴۵۴ء میں وفات پائی۔[5]

۷۔ ابوالعباس احمد بن یحیی الونشریسی: یہ "ایضاح المسالك الى قواعد الامام مالك" کے مصنف ہیں۔ دیار مغرب کے مالکی فقہاء و قضاۃ کے فیصلوں کو بھی جمع کیا۔ اپنے وقت میں شیخ المالکیہ شمار ہوتے تھے۔ ۹۱۴ھ/ ۱۵۰۸ء میں وفات ہوئی۔[6]

۸۔ ابوالنجا سالم بن محمد السنہوری: مصر میں مالکیۃ کے امام شمار ہوتے تھے۔ ۱۰۱۵ھ/۱۶۰۴ء میں وفات پائی۔[7]

۹۔ محمد بن عبد الباقی الزرقانی: یہ شرح الزرقانی علی المؤطا کے مؤلف ہیں۔ عظیم مالکی فقیہ و محدث تھے۔ ۱۱۲۸ھ/ ۱۷۱۶ء میں وفات پائی۔[8]

۱۰۔ ابوعبداللہ محمد بن احمد بن عرفۃ الدسوقی: مالکیہ میں کثیر التصانیف شمار ہوتے تھے۔ ۱۲۳۰ھ/ ۱۸۱۵ء میں وفات پائی۔[9]

شافعی فقہاء و مجتہدین:

۱۔ حسین بن مسعود البغوی: شافعیہ میں آپ کا مقام بہت بلند ہے۔ حافظ ذہبی نے آپکو مجتہدین میں شمار کیا ہے۔

---

1. الفکر السامی، ۴/ ۲۸۳
2. محولہ بالا
3. احمد بن بابا التنبکتی، نیل الابتہاج مع الدیباج المذہب، مصر، مطبعۃ السعادۃ، ۱۳۲۹ھ، ص ۴۶۔۵۰
4. ایضاً، ص ۵۶
5. ایضاً، ص ۸۳
6. نیل الابتہاج، ص ۸۷۔۸۸
7. ایضاً، ص ۱۲۶
8. الفکر السامی، ۴/ ۳۲۸
9. الفکر السامی، ۴/ ۳۵۳

۵۱۶ھ/۱۱۲۲ء میں وفات ہوئی۔[1]

۲۔ محمد بن العلاقہ، عبدالکریم سمعانی: شافعیہ میں مجتہد شمار ہوتے ہیں۔۵۶۲ھ/۱۱۶۷ء میں وفات ہوئی۔[2]

۳۔ ابوالقاسم عبدالکریم بن محمد قزوینی: شافعیہ میں سے آپکو مجتہد فی المذہب تسلیم کیا گیا ہے۔۶۲۳ھ/۱۲۲۶ء میں فوت ہوئے۔[3]

۴۔ محی الدین ابوزکریا یحیی بن شرف النووی: مشہور محدث وفقیہہ امام نووی شافعیہ میں مجتہد فی الترجیح تسلیم کیے جاتے ہیں۔۶۳۱ھ/۱۲۳۴ء میں وفات ہوئی۔[4]

۵۔ ابوشامہ: امام عزالدین کے معاصر تھے۔حافظ ذہبی نے ان کے لیے "العلامة المجتهد" کے القاب استعمال کیے ہیں۔[5] سبکی نے ان کے بارے میں لکھا ہے:

"قد بلغ رتبة الاجتهاد"[6]

وہ مرتبۂ اجتہاد کو پہنچ چکے تھے۔

۶۔ عبداللہ بن سعد الماسوجی: پہلے شافعی تھے۔ پھر حنبلی ہوئے، پھر مجتہد کے درجہ پر فائز ہوئے۔ ماسوجی کی تاریخ وفات معلوم نہیں۔۷۱۲ھ/۱۳۱۲ء میں پیدا ہوئے۔[7]

۷۔ ابن دقیق العید: شیخ الاسلام امام ابن دقیق العید علی بن ابی العطاء کبار فقہاء میں سے ہیں۔ ابن فرحون نے ان کا تعارف ان الفاظ میں کروایا ہے۔

"المالکی الشافعی ...... تفرد بمعرفة العلوم فی زمانه والرسوخ فیها، معظما فی النفوس، اشتغل بمذهب مالك واتقنه ثم اشتغل بمذهب الشافعی وافتی فی المذهبین"[8]

یعنی شیخ مذکورہ شافعی اور مالکی دونوں مسالک کے مطابق فتوی دیتے تھے اور دونوں میں ماہر تھے خود اولاً مالکی تھے پھر شافعی ہوگئے۔علامہ سبکی انہیں مجتہد مطلق قرار دیتے ہیں۔

---

[1] تذکرۃ الحفاظ ۴/۱۲۵۷۔۱۲۵۸، طبقات الحفاظ، سیوطی، جلال الدین، عبدالرحمن، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۰۳ھ، ص ۶۵۷

[2] تذکرۃ الحفاظ ۴/۱۳۱۶۔۱۳۱۸

[3] سیر اعلام النبلاء ۲۲/۲۵۲۔۲۵۵

[4] خضری، تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۲۴۶؛ طبقات الحفاظ، ۱/۵۱۳

[5] تذکرۃ الحفاظ ۴/۱۴۶۰

[6] طبقات الشافعیۃ الکبری، ۸/۱۶۵

[7] محمد بن احمد بن عثمان، معجم المحدثین، طائف، مکتبۃ الصدیق، ۱۴۰۸ھ، ص ۱۳۸۔۱۳۹

[8] الدیباج المذہب، ص ۴۱

"انه شیخ الاسلام المجتهد المطلق"[1]

وہ شیخ الاسلام اور مجتہد مطلق تھے۔

۷۰۲ھ/۱۳۰۳ء میں فوت ہوئے۔[2]

۸۔ بلقینی ابو حفص عمر بن رسلان الشافعی: شافعیہ میں انہیں مجتہد شمار کیا گیا ہے۔ ۸۰۵ھ/۱۴۰۳ء میں وفات ہوئی۔[3] امام شافعی کے ہاں سونے، چاندی اور اموال تجارت کی زکوۃ، نقد روپیہ سے ادا نہیں ہوتی مگر بلقینی جواز کے قائل تھے۔[4]

۹۔ ابن الملقن، سراج الدین عمر ابن الامام نور الدین: مشہور شافعی محدث ہیں۔ ۸۴۰ھ/ ۱۴۳۷ء میں انتقال فرمایا۔ شافعی مذہب کے مجتہد شمار ہوتے ہیں۔[5]

۱۰۔ سیوطی، جلال الدین عبد الرحمٰن بن ابی بکر: خود کو مجتہد شمار کیا کرتے تھے۔ ۹۱۱ھ/ ۱۵۰۶ء میں انتقال فرمایا۔

حنبلی فقہاء و مجتہدین:

۱۔ ابو الخطاب کلوذانی: حنبلی المسلک تھے لیکن بہت سے مسائل میں اپنی منفرد رائے رکھتے تھے۔ ۵۱۰ھ/ ۱۱۱۶ء میں انتقال ہوا۔[6]

۲۔ علامہ عبداللہ بن احمد بن محمد مقدسی: یہ بلند پایہ فقہی کتاب المغنی کے مصنف ہیں۔ ان کے بارے میں انہی کے ایک معاصر حنبلی فقیہ ابو بکر محمد بن المعالی کہتے ہیں۔

"ما اعرف احدا فی زمانی ادرك الاجتهاد الا الموفق"[7]

ایسا قول ابن غنیمہ سے بھی منقول ہے۔[8] ۶۲۰ھ/۱۲۲۳ء میں وفات ہوئی۔[9]

۳۔ شیخ الاسلام احمد بن عبد الحلیم ابن تیمیہ: عالم اسلام کے معروف مشہور فقیہ ہیں۔ علامہ ذہبی جو ان کے معاصر ہیں وہ ان کا تعارف "الفقیه المجتهد" کے عنوان سے کرواتے ہیں۔[10] ۶۶۱ھ میں پیدا ہوئے۔ عالم اسلام میں

---

[1] طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، ۹/ ۲۰۷

[2] محولا بالا

[3] ابو حمزہ الحسینی، محمد بن علی، ذیل تذکرۃ الحفاظ، بیروت، دار الکتب العلمیہ، س۔ن، ص ۳۶۹۔ ۳۷۰

[4] عقد الجید، ص ۱۳۳۔ ۱۳۴

[5] ذیل تذکرۃ الحفاظ، ص ۳۶۹، طبقات الحفاظ، ص ۵۴۲

[6] ذیل طبقات الحنابلہ، ۱/ ۱۲۰

[7] سیر اعلام النبلاء، ۲۲/ ۱۶۹

[8] ابن مفلح، ابراہیم بن محمد، المقصد الارشد فی ذکر اصحاب الامام احمد، ریاض، مکتبۃ الرشد، ۱۹۹۰ء، ۲/ ۱۷

[9] سیر اعلام النبلاء، ۲۲/ ۱۶۹

[10] تذکرۃ الحفاظ، ۴/ ۱۴۹۶، نیز دیگر حضرات نے بھی ابن تیمیہ کیلئے مجتہد کا لفظ استعمال کیا ہے۔ طبقات الحفاظ، ۱/ ۵۲۰، المقصد الارشد، ۱/ ۱۳۳

ان کے اجتہادات معروف ہیں۔علامہ ابن کثیر، ابن الزملکانی کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں۔

"اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها"[۱]

علامہ موصوف میں اجتہاد مطلق کی شرائط پوری تھیں۔

۷۲۸ھ/ ۱۳۲۸ء میں وفات پائی۔

۴۔ ابن رجب حنبلی، عبد الرحمٰن بن احمد: ذیل طبقات الحنابلہ، کتاب القواعد اور دیگر کتابوں کے مصنف ہیں۔ ۷۸۱ھ/ ۱۳۷۹ء میں فوت ہوئے۔[۲]

۵۔ ابن اللحام ابوالحسن علی بن محمد: اپنے وقت میں حنابلہ کے امام شمار ہوتے تھے۔۸۰۳ھ/ ۱۴۰۱ء میں وفات پائی۔[۳]

۶۔ منصور بن یونس البھوتی: اپنے وقت میں مصر میں حنابلہ کے ائمہ شمار ہوتے تھے۔ ۱۰۵۱ھ/ ۱۶۴۱ء میں فوت ہوئے۔[۴]

۷۔ عبد الوہاب بن سلیمان النجدی: یہ محمد بن عبد الوہاب نجدی کے والد ہیں۔ فقہ حنبلی میں مہارت رکھتے تھے۔ ۱۱۵۳ھ/ ۱۷۴۰ء میں وفات پائی۔[۵]

۸۔ محمد بن عبدالوہاب النجدی: مشہور حنبلی امام ہیں۔علامہ حجوی لکھتے ہیں۔

"وفي الفروع مذهبه حنبلي غير جامد على تقليد الامام احمد ولا من دونه"[۶]

یعنی فقہ میں امام احمد بن حنبل کے مقلد تھے مگر بسا اوقات امام احمد اور ان کے اصحاب مذہب کی مخالفت بھی کر لیتے تھے۔۱۲۰۶ھ/۱۷۹۲ء میں فوت ہوئے۔[۷]

معاصر دور میں مملکت سعودی عرب میں حنبلی مذہب نافذ ہے۔ظاہر ہے کہ وہاں کے قضاۃ اسی مذہب کی روشنی میں روزمرہ معاشی، معاشرتی اور عائلی معاملات حل کرتے ہیں اور اس معاملہ میں وہ اجتہاد بمعنی قیاس ہی کو استعمال کرتے ہیں۔ جیسا کہ پیچھے ذکر ہوا کہ اس دور میں فتاویٰ کی کتابیں بکثرت لکھی گئیں جو اپنے دور کے نت نئے پیش آمدہ مسائل کے حل پہ مشتمل تھیں۔بعض کتابوں اور ان کے مصنفین کا تذکرہ بھی ابھی گذرا ہے۔

۱۔ ابن کثیر، ابوالفداء عماد الدین اسماعیل بن کثیر، البدایۃ والنہایۃ، بیروت، دار المعرفۃ، ۱۴۱۷ھ، ۱۴/ ۵۵۴

۲۔ تذکرۃ الحفاظ، ۴/ ۱۴۹۸

۳۔ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، س۔ن، ۳/ ۳۲۳۔۳۲۴

۴۔ ابن العماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۳ھ، ۹/ ۵۲

۵۔ الفکر السامی، ۴/ ۴۴۲

۶۔ ایضاً، ۴/ ۴۴۵

۷۔ ایضاً، ۴/ ۴۴۵

۸۔ ایضاً، ۴/ ۴۴۵۔۴۴۸

یہاں بطور اختصار صرف فتاویٰ عالمگیری کا تعارف درج کیا جا رہا ہے۔

فتاویٰ عالمگیری:

یہ فتاویٰ اورنگزیب عالمگیر کے زمانے میں علماء کے ہاتھوں مدوّن ہوا۔ عالمگیر نے اپنی تخت نشینی کے چار سال بعد ۱۰۷۳ھ/۱۶۶۳ء میں تمام ہندوستان کے اکیس صوبوں کے ممتاز علماء و فضلا کو جمع کیا اور ان کی سربراہی شیخ نظام الدین برہان پوری کے سپرد کی۔ آٹھ سال متواتر محنت و جانفشانی کے بعد عالمگیر کا یہ عالمگیر کارنامہ منصۂ شہود پر آیا۔[1] بادشاہ نے اس عظیم کام پر دس لاکھ روپے صرف کیے۔ اس کتاب کی اہمیت کا تذکرہ کرتے ہوئے ''فتاوی عالمگیری اور اس کے مؤلفین'' کے مؤلف نے اس کی چار خصوصیات ذکر کی ہیں۔

۱۔ فتاویٰ عالمگیری کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ کسی ایک شخص کی نہیں بلکہ علماء کی ایک ممتاز جماعت کی تالیف ہے۔ لہذا فرد واحد کی تالیف میں جو نقص و کمی کا احتمال رہتا ہے، یہ کتاب ان فروگذاشتوں سے پاک ہے۔

۲۔ اس میں وہی مسائل لیے گئے ہیں جو ظاہر الروایۃ سے ثابت ہیں۔ اگر کوئی مسئلہ ظاہر الروایۃ سے نہیں لیا تو پھر نوادرات سے لیا گیا ہے لیکن اس تصریح کے ساتھ کہ کتاب میں اس مسئلہ کا اشارہ موجود ہے۔

۳۔ اگر کسی مسئلہ میں دو مختلف اقوال ہیں اور دونوں میں کوئی بھی قابل ترجیح نہیں ہے تو دونوں کو مع حوالہ نقل کر دیا ہے۔ اگر کسی کتاب کی لفظ بہ لفظ نقل ہے تو کذا لکھ دیا ہے اور اگر اس کا خلاصہ اور مفہوم لیا ہے تو ہٰکذا سے اشارہ کر دیا گیا ہے۔

۴۔ یہ تقریباً آٹھ برس میں تیار ہوئی اور کم و بیش دو لاکھ روپے اس پر صرف ہوئے۔[2]

مولانا تقی عثمانی اس کتاب کا فقہی درجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''بہر کیف! فتاویٰ عالمگیریہ کو تمام حنفی علماء نے بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا۔ عرب دنیا میں بھی اس کتاب نے بڑی شہرت حاصل کی اور وہاں اسے ''الفتاوی الھندیہ'' کا نام دیا گیا۔ اِکا دُکا غلطیوں اور فروگذاشتوں سے کون سی انسانی کاوش خالی ہو سکتی ہے؟ لیکن بحیثیت مجموعی اسے فقہ حنفی کی مستند ترین کتابوں میں شمار کیا گیا ہے اور اس کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں ہر مسئلہ کے ساتھ اس کا مأخذ بیان کر دیا ہے۔ ان تمام مآخذ کا بذات خود مستند ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ فتاویٰ عالمگیریہ میں بعض اوقات ایسی کتابوں کے حوالے سے بھی مسائل بیان کیے گئے جو بحیثیت مجموعی قابل اعتماد نہیں سمجھی گئیں، لیکن مؤلفین نے ان کتابوں سے وہی مسائل منتخب کیے ہیں جو ان کی تحقیق کے مطابق درست یا کم از کم قابل ذکر ہیں۔ ایسے مواقع پر دوسرے اہل علم و تحقیق کے لیے ان کی رائے سے اختلاف کی پوری گنجائش موجود ہے لیکن اس پہلو کو مدِ نظر رکھنے کے باوجود کتاب کی عظیم علمی قدر و منزلت میں اس سے کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔[3]

۱۔ محمد تقی عثمانی، (پیش لفظ) فتاویٰ عالمگیری (مترجم) کراچی، دارالاشاعت ۱۹۸۹ء، ۱/۳۔۴

۲۔ مجیب اللہ ندوی، مولانا، فتاویٰ عالمگیری اور اس کے مؤلفین، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، س۔ن، ص ۱۳۔۱۴

۳۔ فتاویٰ عالمگیری (اردو) پیش لفظ، ۱/۸

مولانا نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کتاب میں بعض ایسے ابواب بھی شامل کیے گئے ہیں جن میں محضر نویسی، معاہدہ نویسی اور وثیقہ نویسی کے نمونے شامل ہیں مثلاً کتاب الشروط اور کتاب المحاضر والسجلات''۔ ان ابواب سے اسلامی فقہ میں معاہدات کی ترتیب وغیرہ کا انداز سامنے آجاتا ہے۔[1]

[1] فتاویٰ عالمگیری (اردو) پیش لفظ، ۱/۸

فصل سوم

عصر حاضر میں اجتہاد

مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین......ایک نئے دور کا آغاز

تیرہویں صدی کے آخری ربع میں اسلام میں پہلی مرتبہ مغربی طرز قانون کی طرح کا دفعہ وار قانون ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' مرتب ہوا۔ یہ مجلّہ عثمانی سلطنت کا قانون مدنی تھا۔ مجلّہ کی ضرورت کا ذکر کرتے ہوئے مصطفیٰ الزرقاء لکھتے ہیں کہ سلطنت عثمانیہ میں محکمہ شرعیہ (عدلیہ) سے علیحدہ ایک محکمہ (محکمہ انتظامیہ) بنایا گیا جس کے ذمے بعض دعوؤں کی سماعت تھی اور اس محکمہ کے حکام شرعی احکام سے واقف نہ تھے۔ اس وقت ایسے مدون قانون کی ضرورت محسوس ہوئی، جو مذاہب کی تفصیل، متعدد اقوال اور پیچیدہ تفاصیل سے خالی ہو، تاکہ حکام آسانی سے اس قانون کی روشنی میں فیصلے کرسکیں۔[1] خود مجلّہ کے مرتبین نے صدر اعظم عالی پاشا کے سامنے اس مجلّہ کی تدوین کا جو سبب بیان کیا وہ یہی تھا کہ فقہ حنفی کے وسیع ذخیرۂ فقہ سے ایسے قوانین منتخب کرکے مدون کرنے کی ضرورت ہے جو عرف وعادت کے مطابق ہوں۔[2]

اس مجلّہ کی تدوین کے لیے جن اراکین کا انتخاب ہوا، ان کے صدر احمد جودت پاشا (عدلیہ کے سربراہ) مقرر ہوئے۔ اس کے علاوہ احمد خلوصی، احمد حلمی (محکمہ عدلیہ کے اراکین) محمد امین جندی، سیف الدین (سلطنت کی مجلس شوریٰ کے اراکین) سید خلیل (محکمہ اوقاف کے رکن) اور علامہ ابن عابدین الشامی کے بیٹے شیخ محمد علاء الدین ابن عابدین شامل تھے۔ لیکن یہ اراکین وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے رہے۔[3]

مجلس نے اپنا کام ۱۲۸۵ھ/ ۱۸۶۸ء[4] یا ۱۲۸۶ھ/ ۱۸۶۹ء[5] میں شروع کیا۔ ہر ہر رکن کے ذمے علیحدہ علیحدہ ابواب لگائے گئے۔ یہ سب اپنا کام رئیس مجلس کو دکھاتے تھے اور وہ اس کی تہذیب کرکے حتمی شکل دے دیتے تھے۔ ۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۶ء میں یہ کام مکمل ہوگیا اور یہ قانون نافذ کردیا گیا۔[6]

یہ مجلّہ ۱۸۵۱ دفعات پر مشتمل ہے۔ مجلّہ میں ایک مقدمہ اور سولہ کتابیں (حصے) ہیں۔ کتب میں ابتداء کتاب البیوع سے ہوتی ہے۔ پھر اجارات، کفالۃ، حوالہ، رہن، امانات، ہبہ، غصب واتلاف، حجر، اکراہ، شرکات، وکالۃ، صلح، اقرار، دعویٰ، بینات وتحلیف اور قضاء شامل ہیں۔ مجلّہ کے مرتبین نے ان قوانین کو مرتب کرتے ہوئے حنفیہ کی ظاہر الروایہ کو لیا ہے۔ البتہ جہاں انہوں نے ظاہر الروایہ میں اپنے زمانے کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے تنگی محسوس کی ہے وہاں امام ابوحنیفہ کے قول سے عدول کرکے صاحبین کے قول کو لیا ہے۔ مثلاً بیوقوف پر معاملات میں پابندی لگانے کے سلسلے میں انہوں نے امام

---

[1] المدخل الفقہی العام، ۱/ ۱۹۷

[2] سلیم رستم باز، شرح المجلۃ، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، س۔ن، ص ۹۔۱۵

[3] علی محمد معوض تاریخ التشریع الاسلامی، ۲/ ۲۹۷

[4] ایضاً ۲/ ۲۹۸

[5] المدخل الفقہی العام، ۱/ ۱۹۸

[6] علی محمد معوض، تاریخ التشریع الاسلامی، ۲/ ۲۹۷

صاحب کے قول کی بجائے صاحبین کے قول کو اختیار کیا ہے۔[1] اسی طرح عقد الاستصناع کے جواز کے سلسلے میں انہوں نے امام ابو یوسف کے قول کو اختیار کیا ہے۔[2] اسی طرح غصب شدہ شئے کے منافع کے سلسلے میں انہوں نے متاخرین حنفیہ کی رائے کو لیا ہے۔ اسی طرح بیع الوفاء کے سلسلے میں انہوں نے ابو اللیث سمرقندی کے قول کو اختیار کیا ہے جبکہ ظاہر الروایۃ میں بیع الوفاء کی اجازت نہیں۔[3] اسی طرح پھل کے پکنے سے پہلے اس کی بیع اس شرط کے ساتھ کہ بائع اسے ابھی درخت پر ہی رہنے دے گا، اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کو اختیار کیا گیا ہے۔[4]

مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین وتنفیذ سے دو تصورات کو بہت فروغ ملا اور وہی اس دور کی خصوصیات ہیں۔

۱۔ اسلامی فقہ (قانون) کی دفعہ وار تنظیم، ترتیب اور تدوین۔

۲۔ معاصر اجتماعی فقہی مسائل کے حل میں اجتماعی اجتہاد کا طریقہ کار

اسلامی فقہ (قانون) کی دفعہ وار تنظیم، ترتیب اور تدوین

سب سے پہلے یہ نکتہ قابل غور ہے کہ اسلامی فقہ کی تاریخ میں کبھی بھی قانون بنانے، مرتب کرنے اور اس کو توسیع دینے میں ریاست کا عمل دخل نہیں رہا۔ حتی کہ اس کی تکمیل وتنفیذ میں بھی ریاست کا عمل دخل نہیں رہا۔ یہ ایک پرائیوٹ قانون ہے جو فقہاء ومجتہدین کے عالی دماغوں کے نتائج فکر ہیں۔ مزید یہ کہ جب بھی فقہاء ومجتہدین کے اس حق قانون سازی واجتہاد میں ان کے معاصر حکمرانوں نے دخل دینے کی کوشش کی اور ان فقہاء کی آراء کے مقابلے میں اپنی آراء کو ترویج دینے کی کوشش کی تو عامۃ المسلمین نے نہ صرف ان کی آراء کو یکسر مسترد کر دیا بلکہ ان کے اس عمل کی بھی مخالفت کی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام میں قانون سازی ریاستی عمل دخل سے آزاد رہی۔[5]

یہی وجہ ہے کہ مختلف فقہی مسالک یا آراء میں سے کسی ایک مسلک یا رائے کو سرکاری طور پر نافذ کرنے کی کوشش تک کی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی۔ ابن المقفع، جو عربی کا مشہور ادیب تھا، اس نے خلیفہ منصور کو لکھا تھا کہ قضاۃ کے فیصلوں میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے لہٰذا انہیں کسی ایک فقہی رائے کا پابند بنایا جائے۔[6] لیکن اس کی اس رائے کو خلیفہ نے لوگوں کی

۱۔ محمد خالد الاتاسی، شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ مع متن مجلہ کوئٹہ، مکتبہ رشیدیہ۔ س۔ن، مادۃ ۳،۹۵۸/۵۱۸

۲۔ ایضاً، مادہ ۲،۳۸۸/۴۰۰۔۴۰۲

۳۔ ایضاً، مادہ ۲،۳۹۶/۴۱۴۔۴۱۶

۴۔ ایضاً، مادۃ ۲،۲۰۶/۹۴۔۹۶

۵۔ محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی، کراچی، اردو اکیڈمی، ۱۹۸۳ء، ص ۲۱۔۲۳؛ محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، خطبات بہاولپور، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی ۱۹۹۹ء، ص ۱۱۹؛ محمود احمد غازی، ڈاکٹر، خطبات بہاولپور (۲) اسلام کا قانون بین الممالک، بہاولپور، اسلامیہ یونیورسٹی، ۱۹۹۷ء، ص ۳۲۔۳۷

۶۔ احمد زکی صفوت (مرتب) رسالۃ فی الصحابۃ مشمولہ جمہرۃ رسائل العرب فی عصور العربیۃ الزاہرۃ، بیروت، المکتبۃ العلمیۃ، س۔ن، ۳/۳۰۔۴۸

مخالفت کے ڈر سے قبول نہیں کیا۔ اسی طرح خلیفہ منصور نے امام مالک کو کہا تھا کہ ان کی مؤطا کو سلطنت عباسی کا سرکاری قانون بنا دیا جائے مگر انہوں نے یہ کہہ کر اس کی مخالفت کی کہ ہر جگہ کے رہنے والوں کے پاس نبی ﷺ کی احادیث پہنچ گئی ہیں اور وہ ان پر عامل ہیں۔[1]

اس سے معلوم ہوا کہ دفعہ وار (codified) شکل کے متعین قانون کی ضرورت کبھی بھی (باستثنائے واقعات بالا) کے محسوس نہیں کی گئی بلکہ فقہاء و قضاۃ اپنے اپنے اجتہادات کے مطابق قانون سازی کرتے تھے۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تالیف کے وقت اکثر مسلم ممالک، مغربی طاقتوں کے زیر نگیں آئے ہوئے تھے۔ مغربی ریاستوں میں، اسلامی ریاستوں کے برعکس قانون ہمیشہ سرکاری سطح ہی پر بنتا ہے اور قانون دانوں کا حصہ اس میں صرف ایک راہبر و مشیر ہی کا ہوتا ہے۔ لہذا وہاں حکومت کا دفعہ وار مرتب کیا ہوا قانون عدالتوں میں استعمال ہوتا ہے اور اسی کے مطابق فیصلے ہوتے ہیں۔ اکثر اسلامی مقبوضات میں غیر مسلم استعماری طاقتیں اپنے پنجے گاڑ چکی تھیں اور انہوں نے رفتہ رفتہ مسلمان قاضیوں کو برطرف کر کے اپنا قانون نافذ کیا اور اسی قانون کے جاننے والوں کو بطور قاضی (جج) مقرر کیا۔

جب مسلم ممالک استعماری طاقتوں کے چنگل سے آزاد ہوئے تو قلوب واذہان اسلامی طرز قانون وعدلیہ سے نامانوس ہو چکے تھے اور فی الفور نفاذ کیلئے ان کے پاس وہی مغربی قوانین تھے جو دور غلامی میں ان پر نافذ تھے۔ یہ ریاستیں مسلم ریاستیں تھیں مگر اسلامی ریاستیں نہ تھیں۔ خلافت کی بجائے جمہوریت ان کا طرز حکومت تھا۔

اس دور میں مسلم امہ کے جن حضرات کو ان کے مجددانہ و مصلحانہ افکار کے باعث شہرت حاصل ہوئی وہ بھی مغربی طرز قانون سے مالوف تھے لہذا ان کے ہاں بھی یہی آواز تھی کہ اسلام میں اب نفاذ کی صلاحیت ختم ہو چکی ہے تا آنکہ اجتہاد کے ذریعے اسے نئی زندگی دی جائے۔ کسی منظم دفعہ وار اسلامی قانون کی عدم موجودگی اجتہاد نو کی آواز کا سبب بنی۔ چنانچہ بعض نو آزاد مسلم ممالک میں مغربی قانون نافذ کیا گیا۔ سب سے پہلے ۱۸۷۷ء۔۱۸۸۵ء کے دوران مصر میں نپولین کوڈ پر مبنی مختلف دیوانی، فوجداری، تجارتی اور جہاز رانی وغیرہ قانونی ضابطے مرتب کرا کے ملک میں نافذ کیے گئے۔[2] بعد ازاں مصر شام، لبنان، عراق اور مراکش وغیرہ میں بھی مغربی طرز کے قانونی ضابطے درآمد کر کے نافذ کیے گئے۔[3]

دوسری طرف اسلامی قانون کی دفعہ وار تنظیم وترتیب کی آواز نے ایک تحریک کی شکل اختیار کر لی۔

اسلامی قانون کی ضابطہ بندی کی تحریک:

بیسویں صدی کے ربع اول میں اسلامی قانون کی ضابطہ بندی نے ایک تحریک کی شکل اختیار کر لی۔
سب سے پہلے مصر میں ۱۹۱۵ء میں شخصی قانون کی تدوین کیلئے چاروں مسالک کے علماء پر مشتمل ایک بورڈ بنایا

۱۔ محمد الزرقانی، مقدمہ، شرح الزرقانی علی مؤطا الامام مالک، قاہرۃ، المکتبۃ التجاریۃ، ۱۳۵۵ھ، ۱/۷۔۸

2. N.J coulson, A History of Islamic Law, Edinburg, EUP 1964 P:152

۳۔ صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام، (مترجم)، مولوی محمد احمد رضوی، لاہور، مجلس ترقی ادب ۱۹۹۹ء، ص ۹۴۔۱۱۴

گیا۔ چھ سال کی محنت کے بعد ایک مسودۂ قانون مرتب ہوا مگر جب اس کے نفاذ کا وقت آیا تو ہر طرف سے اعتراضات شروع ہو گئے لہٰذا اس کے نفاذ کا خیال ترک کر دیا گیا۔

۱۹۲۰ء میں حکومت مصر نے پھر ایک کمیشن مقرر کیا جس میں شیخ الازہر، رئیس المحاکم العالیۃ الشرعیہ اور مفتی مصر وغیرہ شامل تھے۔ کمیشن نے اسی سال عائلی قانون سے متعلق اپنی اصلاحات پیش کر دیں جو بحیثیت قانون نافذ کر دی گئیں۔ اس قانون کے ذریعہ نان ونفقہ، عدت اور مفقود الخبر شوہر کے مسائل میں حنفی مسلک کی بجائے امام مالک اور امام شافعی کے مذاہب کے مطابق عمل درآمد شروع ہوا۔ مثلاً چار سال تک شوہر کے مفقود الخبر رہنے کی صورت میں زوجہ کو تفریق کا حق دیا گیا۔ اس کے بعد ۱۹۲۹ء، ۱۹۴۳ء اور ۱۹۴۶ء میں بھی تدوین وار قوانین بنائے اور نافذ کیے گئے۔

پھر شام میں ۱۹۵۳ء میں ''قانون الاحوال الشخصیہ'' کے نام سے دفعہ وار شکل میں مرتب شدہ شخصی قانون نافذ ہوا جس میں مسالک اربعہ سے حالات وزمانہ کے لحاظ سے مناسب احکامات منتخب کیے گئے۔

تیونس میں ایک شخصی قانون ''مجلۃ الاحوال الشخصیہ'' کے نام سے مرتب کیا گیا جس کا نفاذ یکم جنوری ۱۹۵۷ء کو ایک فرمان کے ذریعہ عمل میں آیا۔ تعدد ازدواج کو قطعاً ممنوع قرار دے دیا گیا بصورت خلاف ورزی ایک سال قید یا ۲ لاکھ چالیس ہزار فرانک جرمانہ یا دونوں سزائیں مقرر کی گئیں۔

عراق کی وزرات انصاف نے بھی ۱۹۵۹ء میں ''لائحۃ الاحوال الشخصیہ'' کے نام سے ایک قانون منظور کیا۔ اسے دوسرے ممالک اور خصوصاً مصر کے شخصی قوانین کو مدنظر رکھ کر مرتب کیا گیا۔ طلاق بلفظ الثلاث کو ایک طلاق کے حکم میں رکھا گیا۔

مراکش اور اردن میں بالترتیب ''مدونۃ الاحوال الشخصیہ'' اور قانون حقوق العائلۃ الاردنی'' کے نام سے شخصی قوانین مرتب کیے گئے۔

سنگاپور میں بھی اس جانب قدم بڑھایا گیا چنانچہ ۱۳ اگست ۱۹۵۷ء کو مسلم آرڈی نینس نافذ کیا گیا۔

متحدہ ہندوستان میں ۱۹۳۹ء میں مسلمانوں کے مطالبے پر قانون انفساخ ازدواج مسلمانان منظور ہوا۔ جس میں بعض اسباب انفساخ کو مدون کیا گیا تھا۔

اس قانون کی ایک اہم بات مفقود الخبر کے مسئلہ میں امام مالک کے مذہب کو اختیار کرنا تھا۔

۱۵ جولائی ۱۹۶۱ء کو ملک پاکستان میں بھی عائلی قوانین آرڈی نیس نافذ کیا گیا۔ جس میں نکاح کی رجسٹریشن کو لازمی قرار دیا گیا۔ دوسری شادی پر حکومت کے مقررہ ادارے سے اجازت بھی ضروری قرار دی گئی۔ [1]

اس مختصر تذکرہ سے یہ بات واضح ہو جاتی کہ بیسویں صدی میں اسلامی قانون کی ضابطہ بندی نے ایک اہم معاملہ

---

[1] یہ تمام تفصیل مندرجہ ذیل کتاب کے مقدمہ سے لی گئی ہے۔
تنزیل الرحمٰن، جسٹس ڈاکٹر، مجموعہ قوانین اسلام، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی ۱۹۸۷ء، ۸۔۱۷

کی صورت اختیار کر لی تھی۔ اس ضمن میں چند نجی کاوشیں بھی سامنے آئیں۔ چنانچہ بیسویں صدی کے مشہور فقیہہ ڈاکٹر مصطفیٰ الزرقاء نے اپنی تصنیف ''المدخل الفقہی العام'' میں شخصی اور مالی احکام کو دفعہ وار انداز میں پیش کیا۔ جسٹس ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن نے ''مجموعہ قوانین اسلام'' کے نام سے شخصی قوانین کو اس اسلوب میں پیش کیا۔ مگر شخصی قوانین کے علاوہ باقی ابواب فقہیہ کو ہنوز اس انداز میں پیش کرنے کی طرف زیادہ میلان نہیں رہا۔

معاصر اجتماعی فقہی مسائل کے حل میں اجتماعی اجتہاد کا طریقہ کار

اجتماعی اجتہاد کا تصور

مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین اور نو آزاد شدہ مسلم ممالک میں مغربی طرز حکومت و قانون کے نفاذ سے یہ تصور ابھرا کہ مسلم ممالک میں بھی اجتماعی اجتہاد اور اجماع کو فروغ دینا چاہیے۔

اس دور میں سب سے پہلے مفتی محمد عبدہ (م ۱۹۰۵ء) نے یہ تصور پیش کیا کہ اجماع اس دور میں کسی مسئلہ پر ایسے اولوالامر حضرات کے اتفاق کا نام ہے جو ایک طرف قرآن وسنت سے استنباط احکام کی صلاحیت بھی رکھتے ہوں اور دوسری طرف سماجی، سیاسی، اقتصادی اور تمدنی مسائل کا ادراک رکھتے ہوں۔ ملت کے منتخب و معتمد علیہ نمائندوں یعنی اہل الشوریٰ و اہل الحل والعقد، جن میں علماء و فقہاء کے علاوہ اسلامی معاشرے کے دیگر مختلف طبقات (صحافی، وکلاء، اساتذہ، فوجی افسران وغیرہ کے ممتاز نمائندہ افراد) کا کسی معاملہ میں اتفاق و اجماع پوری امت کے اجماع کا بدل ہوگا۔ ان افراد کا تقرر بذریعہ انتخاب ہوگا اور ان کے فیصلے اور وضع کردہ قوانین عوام اور حکومت دونوں کیلئے واجب الاطاعت ہونگے۔[1]

مفتی محمد عبدہ کے شاگرد علامہ محمد رشید رضا (م ۱۹۳۵ء) نے بھی اسی مذکورہ بالا تصور اجماع پر زور دیا۔ ان کے خیال میں اجماع، مجتہدین امت اور ارباب حل وعقد (حکمران) کے کسی مسئلہ پر اتفاق کر لینے کا نام ہے۔ چنانچہ وہ اس کے لیے ان مذکورہ بالا فریقین کے کسی جگہ اجتماع مثلاً اسمبلی یا پارلیمینٹ میں، کو مناسب سمجھتے ہیں۔[2]

علامہ محمد اقبال (م ۱۹۳۸ء) نے یہ تصور پیش کیا کہ قانون اسلامی کی جدید تفسیر کیلئے ایک سے زائد ایسے افراد کی ضرورت ہے جو نہ صرف قانون اسلامی کو جدید پیرائے میں مرتب کر سکیں بلکہ اس کو ایسی وسعت دے سکیں جو حال کے تمام تمدنی تقاضے پورے کر سکے۔ یہ بات انہوں نے ۱۹۰۴ء میں اپنے مضمون ''قومی زندگی'' میں لکھی تھی۔[3] پھر اپنے مشہور خطبے میں جو مجموعہ ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کا چھٹا خطبہ ہے، انہوں نے یہ تصور پیش کیا کہ ائمہ اربعہ کے مسالک کے نمائندے اپنا حقِ اجتہاد پارلیمینٹ کو تفویض کر دیں۔ پھر پارلیمینٹ اس تفویض شدہ حق کے ذریعے اجتہاد کی اہل ہو جائے

1. Ahmad Hasan, The Doctorine of Ijma in Islam, Islamabad, Islamic Research Institute, 1978, PP:244-250

۲۔ محمد رشید رضا، الخلافۃ او الامامۃ العظمیٰ، قاہرۃ، مطبعۃ المنار: ۱۳۴۱ھ، ص ۵۷، ۶۱، ۹۲، ۹۴

۳۔ علامہ محمد اقبال، قومی زندگی مشمولہ مقالات اقبال، مرتب، عبدالواحد معینی، لاہور، شیخ محمد اشرف ۱۹۶۳ء، ص ۴۲-۴۳

گی۔ان کی رائے یہ تھی کہ اس پارلیمنٹ میں علماء، مددگار اور تجویز کار کی حیثیت سے اپنا اہم کردار ادا کرینگے۔[۱] البتہ متحدہ ہندوستان کے تناظر میں اقبال ایک ایسی مجلس علماء کی تشکیل کے خواہش مند تھے جسے دستوری سطح پر تسلیم کیا گیا ہو اور جو قانون ساز اسمبلی کو کوئی ایسا قانون پاس نہ کرنے دے جو مسلم پرسنل لاء کے خلاف جا رہا ہو۔[۲]

علامہ اقبال نے پارلیمنٹ کو حق اجتہاد تفویض کرنے کا تصور مصطفیٰ کمال پاشا کے ترکی کی گرینڈ نیشنل اسمبلی کو حق اجتہاد دیئے جانے کے تناظر میں پیش کیا تھا مگر اس اسمبلی نے بعض افسوس ناک فیصلے کیے، مثلاً یہ کہ رسم الخط کو عربی حروف کی بجائے لاطینی حروف میں تبدیل کر دیا۔علامہ اقبال کو جب یہ خبر پہنچی کہ اب اذان اور نماز بھی ترکی زبان میں ادا ہوا کرے گی تو اس کی شدید مخالفت کی۔[۳]

علامہ اقبال کا یہ خطبہ اپنی حتمی شکل میں ۱۹۲۹ء تیار ہو گیا تھا اور نومبر ۱۹۲۹ء میں پڑھا گیا۔ان کی اس زمانہ کے بعد کی شاعری سے یہ بات اشارۃً ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے اس تصور سے رجوع کرنے والے تھے۔چنانچہ اپنی وفات سے دو برس قبل ۱۹۳۶ء میں ''مشرق'' نامی مختصر نظم میں وہ واشگاف الفاظ میں مصطفیٰ کمال اتاترک کی کاوشوں کی بے ثمری کا اظہار کرتے ہیں۔

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح شرق، بدن کی تلاش میں ہے ابھی[۴]

جب خود مصطفیٰ کمال ہی پر عدم اعتماد کا اظہار ہو گیا تو اس کی پارلیمنٹ اور اس کے مفوضہ حق اجتہاد کے تناظر میں مجلس قانون ساز کو دیا جانے والا حق اجتہاد بھی لازماً معرضِ شک میں پڑ گیا۔[۵]

ان مذکورہ بالا تینوں حضرات کے تصور اجماع کو امت میں قبولیت حاصل نہ ہو سکی۔ان حضرات کے اس تصور نے اجماع کی بجائے اجتماعی اجتہاد کی ادارتی تنظیم کے تصور کو جلا بخشی۔علامہ اقبالؒ کے بارے میں تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ انہوں نے اجماع کا تصور دیا ہی نہیں بلکہ ان کا تصور اجتماعی اجتہاد ہی کا تھا۔

ان مذکورہ بالا حضرات کے علاوہ بھی بعض حضرات علماء کرام نے اجتماعی اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا۔

بیسویں صدی میں عالم اسلام کے جید فقیہ ڈاکٹر مصطفیٰ الزرقاء (م ۱۹۹۹ء) کی رائے (یہ رائے انہوں نے ۱۹۵۱ء۔۵۲ء کے دوران لکھی تھی) یہ تھی کہ اجتماعی اجتہاد کا مندرجہ ذیل منہج اختیار کیا جائے۔

---

۱ علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مرتب، سید نذیر نیازی، لاہور، بزم اقبال، ۲۰۰۰ء، ص ۲۳۸۔۲۳۹

۲ تحسین فراقی، اقبال، چند نئے مباحث، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء، ص ۶۱

۳ ایضاً، ص ۶۳

۴ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (ضرب کلیم)، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۸ء، ص ۱۳۲

۵ اقبال چند نئے مباحث، ص ۴۹۔۵۰

۱۔ جو مسلمان ممالک آزاد ہیں ان آزاد مسلم ممالک میں اسلامی قانون کو بطور ملکی قانون کے فوری طور پر اختیار کیا جائے اور شریعت اسلامیہ کی تدوین کر کے اس کو قانون مقنن یعنی دفعہ وار انداز میں مرتب کیا جائے۔

۲۔ اس کے بعد فقہ اسلامی کے تمام ذخائر کو سامنے رکھ کر ایسا انسائیکلوپیڈیا تیار کیا جائے جس میں فقہ اسلامی کے سارے مسائل واحکام، تصورات واصول، قواعد وضوابط اور فقہائے اسلام کے تمام خیالات کو جمع کیا جائے تا کہ بوقت تحقیق ان کی طرف رجوع کیا جا سکے۔

۳۔ تیسرا اقدام یہ کہ نامور فقہائے اسلام کو ایک لڑی میں اس طرح پرو دیا جائے کہ وہ سال میں ایک بار کسی ایک مقام پر جمع ہوں اور سال میں جمع ہونے کے بعد مختلف معاملات پر اس مواد کی مدد سے غور کریں جو انسائیکلوپیڈیا کی شکل میں موجود ہے اور پھر قانون مدون میں اگر کوئی خلا ہے، ابہام یا کمی ہے تو اسے پورا کر دیں۔[۱] اسی تصور کو بعد ازاں ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے بھی اختیار کیا۔[۲]

مولانا محمد تقی امینی (م ۱۹۹۱ء) کا شمار ماضی قریب کی نابغۂ روزگار شخصیتوں میں ہوتا ہے۔ آپ نے اجتہاد کے موضوع پر دو کتابیں تحریر کیں۔ دونوں کتابیں آپکے قیامِ اجمیر، ہندوستان کے زمانہ کی ہیں۔ یہ قیام آپ کی اپنی تصریح کے مطابق ۱۹۵۶ء تا ۱۹۶۴ء ہے۔[۳] آپ نے اسی زمانہ میں اپنی کتاب ''مسئلۂ اجتہاد پر تحقیقی نظر'' میں اجتماعی اجتہاد کا تصور پیش کیا۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

> ''اجتہاد کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اسکی صلاحیت رکھنے والوں کی ایک مجلس قائم کی جائے جس میں مختلف ضروریات کے لحاظ سے ہر ضرورت کے ماہرین ہوں، ایسی مجلس فقہ حنفی کی تدوین کے وقت بھی قائم تھی جس میں تقریباً چالیس افراد تھے۔''[۴]

مولانا نے اپنے اسی تصور کو عملی شکل دینے کیلئے ایک تحریک بھی چلائی جس کے نتیجہ میں ہندوستان میں ''مجلس تحقیقات شرعیہ'' ندوۃ میں قائم ہوئی۔ وہاں ایک سال (۱۹۶۳ء) اس مجلس کے کنونیئر کی حیثیت سے آپ نے کام بھی کیا۔[۵]

مولانا محمد یوسف بنوری (م ۱۹۷۸ء) بھی اجتماعی اجتہاد کے تصور کے مؤید رہے۔ چنانچہ ان کا خیال تھا کہ اسلامی احکام اور قدیم فقہی ذخیرے کو جدید قالب میں ڈھالا جائے تا کہ نئی نسل کے دل ودماغ پر اس کا اثر ہو اور جدید دور اسے قبول

۱۔ محمود احمد غازی، ڈاکٹر، عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریقہ کار مشمولہ عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں، ص ۱۸۔۱۹

۲۔ محمد یوسف القرضاوی، ڈاکٹر، الفقہ الاسلامی بین الاصالۃ والتجدید، قاہرہ، دار الصحوۃ، ۱۴۰۶ھ، ص ۵۶۔۷۰

۳۔ مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر مشمولہ اجتہاد، ص ۳۶۶۔۳۶۷

۴۔ ایضاً، ص ۳۶۴

۵۔ ایضاً، ص ۳۶۱

کر سکے۔ ان کے خیال میں یہ کام علماء کو کسی ایک مرکز پر جمع کر کے کرایا جائے۔[۱]

ڈاکٹر محمد حمید اللہ (م ۲۰۰۲ء) نے بھی اجتماعی اجتہاد کا تصور پیش کیا بلکہ اس کے لیے ایک نقشۂ کار بھی تجویز کیا۔ وہ یہ ہے کہ مسلم ممالک اور جہاں جہاں غیر مسلم ممالک میں قابل ذکر تعداد میں مسلمان موجود ہیں، وہاں وہاں فقہ اکیڈمیز قائم کی جائیں۔ ان اکیڈمیز کا آپس کا تعلق فیڈریشن جیسا ہو۔ جب بھی ان میں سے کسی اکیڈمی کو کوئی استفتاء آئے وہ اس کی نقول تمام دیگر اکیڈمیز کو بھیج دے اور ان تمام اکیڈمیز کو اس مسئلہ پر غور کیلئے مہلت دی جائے۔ ایک سال بعد یہ اکیڈمیز اپنی اپنی آراء اور ان کے دلائل مرکزی اکیڈمی کو بھیج دیں۔ پھر وہ مرکزی اکیڈمی غور وفکر کے بعد کسی ایک رائے کو اختیار کر لے۔ مولانا نے اپنی اس رائے کا اظہار اپنی مختلف کتابوں میں کیا ہے۔ خطبات بہاولپور، جو مارچ ۱۹۸۰ء میں دیئے گئے، ان میں بھی یہ خاکہ ذکر کیا گیا ہے۔[۲]

ان حضرات کے اس تصور کے عملی مظاہر بیسویں صدی کے نصف آخر میں بھرپور طور پر سامنے آنا شروع ہوئے اور متعدد ادارے قائم ہوئے۔ اجتماعی اجتہاد کے ان اداروں کا تعارف کرانے سے قبل اجتماعی اجتہاد کے چند مبادیات کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

اجتماعی اجتہاد کی تعریف

"الاجتهاد الاجماعی هو استفراغ اغلب الفقهاء الجهد لتحصیل ظن بحکم شرعی بطریق الاستنباط واتفاقهم جمیعا او اغلبهم علی الحکم بعد التشاور"[۳]

اجتماعی اجتہاد، فقہاء کی اکثریت کا کسی حکم شرعی کے ظنی علم کے حصول میں اپنی کوشش صرف کرنا ہے۔ حکم شرعی کا حصول استنباط کے طریقے سے حاصل ہوگا اور مشورہ کے بعد ان تمام فقہاء کا یا اکثر کا اس پر اتفاق ہوگا۔

اجتہاد اور اجماع میں متعدد وجوہ سے فرق ہے۔

۱۔ اجتماعی اجتہاد امت کے اکثر افراد کا ہوتا ہے جبکہ اجماع امت کے تمام فقہاء کا ہوتا ہے۔

۲۔ اجماع منجملہ حجج شرعیہ کے ایک حجت شرعیہ ہے جو قطعی ہے جبکہ اجتماعی اجتہاد بمنزلہ انفرادی اجتہاد کے ہے، جس کی پابندی۔ شرط نہیں ہے۔

۳۔ اجماع میں ایسا نہیں ہوتا کہ دو آراء ہوں بلکہ ایک ہی رائے پر اتفاق ہوتا ہے جبکہ اجتماعی اجتہاد کے نتیجے میں دو یا زائد آراء ہو سکتی ہیں۔

۴۔ اجماع کسی خاص مسلک کا پابند نہیں ہوتا بلکہ اس میں تمام مسالک کے فقہاء شامل ہوتے ہیں۔ اس لیے اگر کسی

۱۔ محمد یوسف بنوری، مولانا، "تقریظ" تنزیل الرحمن، جسٹس ڈاکٹر، مجموعہ قوانین اسلام، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۷۳ء، ج ۴

۲۔ خطبات بہاولپور، ص ۹۴

۳۔ عبد الحمید السوسوہ اشرفی، الاجتہاد الجماعی فی التشریع الاسلامی، قطر، وزارت اوقاف و دینی امور، ۱۴۱۸ھ، ص ۴۶

خاص مسلک کے علماء کسی مسئلہ پر اتفاق کرلیں تو وہ اجماع نہیں کہلاتا۔ جبکہ اجتماعی اجتہاد مسلکی اور غیر مسلکی دونوں طرح کا ہوسکتا ہے۔[۱]

اسی طرح شوریٰ اور اجتماعی اجتہاد میں بھی فرق ہے۔

۱۔ شوریٰ میں تمام شامل ہونے والے حضرات بسا اوقات مجتہد ہوتے ہیں اور بسا اوقات مجتہد نہیں بھی ہوتے، جبکہ اجتماعی اجتہاد میں شامل ہونے والے حضرات مجتہد ہوتے ہیں۔

۲۔ شوریٰ میں تمام مسائل قابل مشورہ ہوسکتے ہیں، ان مسائل کا تعلق دنیوی معاملات سے بھی ہوسکتا ہے، جبکہ اجتماعی اجتہاد میں صرف دینی مسائل ہی قابل بحث ہوتے ہیں۔[۲]

اجتماعی اجتہاد کی شرعی بنیادیں

اجتماعی اجتہاد کی شرعی بنیادیں درج ذیل ہیں۔

۱۔ "وعن علیؓ قال قلت یا رسول اللہ ﷺ ان نزل بنا امر لیس فیہ بیان امر ولا نھی فما تأمرنی قال شاوروا فیہ الفقہاء والعابدین ولا تمضوا فیہ رأی خاصة"[۳]

حضرت علیؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ اگر ہمیں کوئی ایسا امر پیش آئے جس کے بارے میں نصوص میں کوئی امر ونہی (حکم) نہ ہو تو آپ ہمیں ایسی صورت میں کیا حکم دیں گے؟ آپ نے فرمایا تم فقہاء اور عابدین سے مشورہ کرلینا اور کسی ایک کی رائے پر نہ چلنا۔

۲۔ اجتماعی اجتہاد کی تائید میں شیخین صحابہؓ کے عہد میں کیے جانے والے فیصلے بھی بطور دلیل بیان کیے جاتے ہیں۔[۴]

۳۔ اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا عمل بھی یہی نقل کیا جاتا ہے کہ انہوں نے مدینہ منورہ کے دس فقہاء کو جمع کیا اور فرمایا

"انما دعوتکم لأمر تؤجرون علیه وتکونون فیه اعوانا علی الحق ما ارید ان اقطع أمرا الا برأیکم او برأی من حضر منکم"[۵]

میں نے تم لوگوں کو ایک ایسے کام کیلئے بلایا ہے جس پر یقیناً تمہیں اجر ملے گا اور تم حق کے ناصر ومددگار شمار ہوگے۔ میں چاہتا ہوں کہ تمام اقدامات تم سب کی رائے یا تم میں سے جتنے بھی حاضر ہوں ان کی رائے سے کروں۔

۱۔ وہبہ الزحیلی، الدکتور الارشاد، الاجتہاد الجماعی واھمیتہ فی مواجھۃ مشکلات العصر، الدراسات الاسلامیہ، رئیس التحریر محمد الغزالی، اسلام آباد، مجمع البحوث الاسلامیہ، العدد الاول، المجلد الاربعون، ذوالقعدۃ محرم ۱۴۲۶ھ، ص ۱۰۔۱۱

۲۔ ایضاً، ص ۱۱

۳۔ امام ہیثمی نے کہا ہے "رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ موثقون من اھل الصحیح، مجمع الزوائد، کتاب العلم، باب فی الاجماع، ۱/۱۷۸؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، قاہرہ، دار الحرمین، ۱۴۱۵ھ، باب الالف من اسمہ احمد، ۲/۱۷۲، ح ۱۶۱۸

۴۔ الاجتہاد الجماعی واھمیتہ فی مواجھۃ مشکلات العصر، ص ۵

۵۔ تاریخ طبری، ۶/۴۴۷۔۴۴۸

۴۔ تجزؤ الاجتہاد کے جواز نے بھی اجتماعی اجتہاد کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ فصل اول میں تجزؤ الاجتہاد کی بحث گزر گئی ہے۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ اکثر اصولیین کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ کوئی ایک شخص کسی ایک فقہی باب میں اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو اور دوسرے باب میں اسے یہ صلاحیت حاصل نہ ہو۔ آج کے دور میں مجتہد کو جن مسائل فقہ کا حل ڈھونڈنا پڑتا ہے وہ اس قدر متنوع الاشکال ہیں کہ عین ممکن ہے کہ وہ ان تمام مسائل میں اجتہاد کی صلاحیت نہ رکھتا ہو مثلاً وہ طب (Medical Sciences) کے شعبے میں جدید مسائل کے حل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ مگر اقتصادیات (Economics) کے شعبہ میں یہ صلاحیت نہ رکھتا ہو۔[1]

۵۔ امام ابوحنیفہ کا شورائی طرز عمل بھی ایک مضبوط بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے۔[2]

اجتماعی اجتہاد کی اہمیت

اجتماعی اجتہاد کی اہمیت درج ذیل نکات سے واضح ہو جاتی ہے۔

۱۔ اجتماعی اجتہاد کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے ایک متفقہ مؤقف امت کے سامنے آ جاتا ہے اور اختلافِ فتاویٰ سے جو انتشار و افتراق پیدا ہوتا ہے، اس سے حفاظت ہو جاتی ہے۔[3]

۲۔ بعض محققین کا کہنا ہے کہ آج کے دور میں ذرائع ابلاغ کی ترقی نے بہت سے ایسے لوگوں کیلئے فتویٰ دینا آسان کر دیا ہے جو یقیناً فتویٰ کے اہل نہیں ہیں۔ یہ لوگ اخبارات، رسائل، ریڈیو، ٹیلی ویژن اور انٹرنیٹ وغیرہ کے ذریعے مرجوح متروک، ضعیف اور نام نہاد اقوالِ فقہیہ کی بنیاد پر گمراہ کن فتاویٰ جاری کرتے رہتے ہیں۔ اس کے بالمقابل اجتماعی اجتہاد کے ذریعے معتمد اور قابل وثوق اصول و اقوال کی روشنی میں علماء کا متفقہ مؤقف سامنے آتا ہے جس سے ایسے نام نہاد فتاویٰ کا راستہ بند ہوتا ہے۔[4]

اب ان چند اہم اجتماعی اجتہادی اداروں کا تذکرہ کیا جا رہا ہے جنہوں نے معاصر فقہی مسائل کے حل میں قابل قدر کردار ادا کیا ہے۔

مجمع البحوث الاسلامیہ، قاہرہ، مصر

یہ سب سے قدیم اجتماعی اجتہادی ادارہ ہے، جو ۱۹۶۲ء میں صدر جمال عبدالناصر کے ایک حکم کے ذریعے قائم کیا گیا۔[5]

۱۔ محمد طاہر منصوری، ڈاکٹر، فقہ کی تشکیل جدید میں اجتماعی اجتہاد کا کردار مشمولہ عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں۔ ص ۷۸۔۷۹

۲۔ ایضاً، ص ۷۹۔۸۰

۳۔ الاجتہاد الجماعی واہمیۃ فی مواجہۃ مشکلات العصر، ص ۱۲۔۱۳

۴۔ ایضاً، ص ۱۳۔۱۵

۵۔ تاج الدین ازہری، مجمع البحوث الاسلامیہ، قاہرہ، تشکیل اسلوب کار اور منہج اجتہاد، مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۲۴۵۔۲۴۶، اجتماعی اجتہاد، تصور ارتقاء اور عملی صورتیں، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، یہ کتاب ۲۰۰۵ء میں اجتماعی اجتہاد پر ہونے والی کانفرنس منعقدہ ادارہ تحقیقات اسلامی کی غیر مطبوعہ روئیداد ہے۔ مقالہ میں ہر جگہ مطلقاً ''اجتماعی اجتہاد'' کی ترکیب اسی کیلئے استعمال ہوئی ہے۔

اس ادارے کی مندرجہ ذیل ذمہ داریاں طے کی گئیں۔

۱۔ اسلامی علوم کی مختلف شاخوں میں وسیع اور گہری بحث و تحقیق

۲۔ اسلامی ثقافت کی تجدید اور اس کے خلاف شبہات و تعصبات کا ازالہ۔

۳۔ اسلام کی علمی وسعتوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ہر طبقے و ماحول کے اعتبار سے اسلامی ثقافت پیش کرنا۔

۴۔ اسلامی عملی ورثے کی تحقیق و نشر و اشاعت۔

۵۔ اپنی اجتماعی اور اقتصادی مشکلات کے حل میں راہنمائی۔

۶۔ حکمت اور اخلاق حسنہ کے ذریعے اسلام کی دعوت۔

۷۔ پوری دنیا میں اسلام سے متعلق چھپنے والے مواد میں درست و صائب باتوں کی تائید اور غلطیوں کا علمی رد۔

۸۔ الازہر اور پوری دنیا کے ساتھ علمی تبادلے کے لیے نظام کا خاکہ جاری کرنا۔

۹۔ الازہر یونیورسٹی میں درجہ عالیہ کو چلانے میں معاونت و تحقیقی سرگرمیوں کی نگرانی۔

۱۰۔ اسلامی علوم کی تحقیق میں حکومت کی طرف سے دیے جانے والے ایوارڈ اور مقابلوں کے لیے قواعد وضع کرنا۔[1]

اس مجمع کا کام ۱۹۷۸ء میں رک گیا تھا۔ اپنے قیام سے ۱۹۷۸ء تک کے سولہ سالہ عرصہ میں مجمع نے مختلف معاصر فقہی مسائل پر قابل قدر فیصلے کئے ہیں۔ یہاں ان میں سے صرف دو فیصلے ذکر کیے جا رہے ہیں۔

سود سے متعلق فیصلہ

مجمع نے اپنے دوسرے اجلاس منعقدہ ۱۹۶۵ء میں سود سے متعلق مندرجہ ذیل فیصلہ کیا۔

۱۔ قرض کی تمام اقسام پر حاصل ہونے والا نفع سود کہلائے گا، چاہے وہ قرض برائے صرفی ضروریات ہو یا قرض برائے تجارتی ضروریات۔ اسلئے کہ قرآن کریم اور سنت نبویہ کی نصوص جو سود کی حرمت کے متعلق وارد ہوئی ہیں وہ مطلق ہے جن میں کوئی قید نہیں ہے۔

۲۔ قرض، قلیل ہو یا کثیر وہ حرام ہے۔

۳۔ سودی قرض لینا اور دینا حرام ہے، حاجت و ضرورت اسے حلال نہیں کر سکتی سوائے اس کے کہ کوئی شدید ضرورت آن پڑے، اس کا فیصلہ صاحب معاملہ خود کریگا۔

۴۔ سیونگ اکاؤنٹس اور اس کی طرح کی دیگر سودی قرض کی صورتیں سب حرام ہیں۔

انشورنس کے متعلق فیصلہ

اسی طرح مجمع نے اپنے اسی دوسرے اجلاس میں انشورنس کے متعلق ایک فیصلہ دیا جس کا حاصل یہ تھا کہ تعاونی

---

[1] مجمع البحوث الاسلامیہ، قاہرہ، تشکیل اسلوب کار اور منہج اجتہاد، مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۲۴۸

بیمہ اور گروہی حکومتی بیمہ Group insurance جائز ہے۔ تجارتی بیمہ کے متعلق فیصلہ محفوظ رکھا گیا۔ پھر مجمع نے اپنے ساتویں اجلاس میں اسے حرام قرار دیا۔ یہ اجلاس ۱۹۶۵ء ہی میں منعقد ہوا۔ اسی فیصلہ کو کہ تجارتی بیمہ حرام ہے، مؤتمر عالم اسلامی (جو اسی ادارے کے تحت عالم اسلام کے علماء کا ایک عام اجلاس ہوتا تھا) کے ساتویں جلسہ میں بھی یہ فیصلہ دوہرایا گیا۔ [1]

المجمع الفقہی الاسلامی، مکہ مکرمہ

یہ ادارہ رابطہ عالم اسلامی کی ایک مستقل شاخ کے طور پر وجود میں آیا۔ رجب ۱۳۸۳ھ/ دسمبر ۱۹۶۳ء میں رابطہ عالم اسلامی کی جنرل اسلامک کانفرنس میں دنیائے اسلام کے علماء وفقہاء کو ایک مرکز پر جمع کرنے کیلئے ایک قرارداد پاس کی گئی۔ اسی قرارداد میں یہ طے کیا گیا کہ ایک اسلامی اکیڈمی قائم کی جائے جس میں علماء و محققین کی ایک جماعت شامل ہو اور وہ عصری مسائل کا حل پیش کرے۔

چنانچہ ۱۳۸۵ھ میں مندرجہ ذیل ارکان پر مشتمل کمیٹی تشکیل پائی۔

صدر: سماحۃ الشیخ محمد بن ابراہیم آل شیخ مفتی عام سعودی عرب

ارکان: مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، ابوالاعلیٰ مودودی، شیخ محمد علی، شیخ محمد محمود صواف، شیخ محمد فاضل بن عاشور، شیخ عبدالعزیز بن عبداللہ۔

اس کمیٹی نے ذی الحجہ ۱۳۹۳ھ میں اپنی رپورٹ پیش کی جس کی روشنی میں میٹنگ نے ایک قرارداد پاس کر کے دس ارکان پر مشتمل باضابطہ اکیڈمی کا بورڈ تشکیل دیا۔ جس کے بعد باقاعدہ المجمع الفقہی الاسلامی کے نام سے ادارہ قائم کر دیا گیا۔ جس میں قرآن وحدیث فقہ، لغت، تاریخ، سماجیات اور اقتصادیات کے ماہرین پر مشتمل ایک جماعت کو شامل کیا گیا اور بارہ ممالک (اردن، انڈونیشیا، پاکستان، تیونس، الجزائر، سعودی عرب، عراق، لبنان، مصر، موریطانیہ، نائجیریا، ہندوستان) کو نمائندگی دی گئی۔

۱۔ تمام دنیا میں اہل اسلام کو پیش آنیوالے جدید فقہی وقانونی مسائل اور مشکلات کا معتبر مصادر شریعت اسلامیہ کی روشنی میں جواب اور حل معلوم کرنا۔

۲۔ وضعی قوانین پر فقہ اسلامی کی برتری ثابت کرنا اور ملت اسلامیہ کو پیش آنے والے مسائل کے حل میں شریعت اسلامیہ کی صلاحیت کا ثبوت بہم پہنچانا۔

۳۔ اسلامی فقہی مجلات میں علمی بحثوں کی حوصلہ افزائی وترغیب۔

۴۔ قابل اعتماد اور ثقہ فقہ اکیڈمیوں کے جدید فقہی فیصلوں کی اشاعت۔

---

[1] الاجتہاد الجماعی واہمیۃ فی مواجھۃ مشکلات العصر، ص ۱۵۔۱۷

۵۔ اسلامی فقہی ورثہ کی اشاعت وترویج اور عصری زبانوں میں اس کی اشاعت۔

۶۔ احکام شریعت اسلامیہ پر کیے جانے والے گمراہ کن نظریات کی بیخ کنی ورد۔ [۱]

طریقہ کار

یہ مجلس ہر دو سال میں ایک دفعہ اجلاس منعقد کرتی ہے۔ فیصلے اکثریت کی رائے سے ہوتے ہیں۔ اگر کسی مسئلہ پر اتفاق نہ ہو سکے تو اختلاف کرنے والے حضرات کے اسماء علیحدہ ذکر کر دیئے جاتے ہیں۔ یہ مجمع دیگر فقہ اکیڈمیز کے ساتھ بھی تبادلہ خیال جاری رکھتا ہے۔ ۱۳۹۸۔۱۴۲۵ھ/ ۱۹۷۸۔۲۰۰۵ء کے درمیان اس مجمع کے اٹھارہ اجلاس منعقد ہو چکے تھے جن میں سو سے زیادہ متنوع موضوعات پر گفتگو ہوئی اور فیصلے کیے گئے۔ [۲]

ان فیصلوں میں عقائد، عبادات، معاشرت، معشیت اور طب کے متعلق فیصلے شامل ہیں۔

چنانچہ ماسونیہ، شیعہ، قادیانیہ، بیانیہ، وجودیہ اور دیگر فرقوں کا شرعی حکم، رمضان وعیدین کیلئے رؤیت ہلال کو معیار قرار دینا، مسلمان مرد اور عورت کا کافر عورت و مرد سے نکاح کا حکم، سزائے رجم، شیئرز کا شرعی حکم، پیوند کاری، ٹیسٹ ٹیوب بے بی، پوسٹ مارٹم اور مشینی ذبیحہ جیسے جدید مسائل اس مجمع کے ہاں زیر بحث رہے ہیں۔ [۳]

چند فیصلے درج ذیل ہیں۔

اکیڈمی کے سامنے یورپ کی افتاء کونسل کی طرف سے موصول ہونے والے اس سوال پر غور کیا گیا کہ اموال زکوۃ سے یورپ میں مسلمانوں کیلئے ہسپتال اور مدارس قائم کیئے جا سکتے ہیں۔ اکیڈمی نے اس کی اجازت دی ہے مگر کئی جید علماء (اراکین) نے اس فیصلہ سے اختلاف کیا ہے۔

۲۔ زکوۃ میں مجاہدین کے حصے کو ان کی صحت وتربیت اور جہاد سے متعلق ذرائع ابلاغ کے پراجیکٹس میں صرف کرنے کی اکیڈمی نے اپنے فیصلے میں اجازت دی ہے۔

۳۔ وقف کی آمدنی کو اگر مخصوص مصرف کی شرط نہ لگائی ہو تو دیگر مصالح عامہ میں خرچ کرنا جائز ہے۔ [۴]

اسی طرح اسلامی بینکاری کے مسائل، کرنسی نوٹ، بینکوں کے سودی قرض، انشورنس، فلاحی کاموں کے لیے لاٹری، اسٹاک ایکسچینج جیسے معاملات میں مجمع نے اپنی رائے دی ہے۔

۴۔ مقررہ مدت میں قرض کی ادائیگی میں تاخیر پر کیا بینک جرمانہ کر سکتا ہے؟ اکیڈمی کے گیارہویں اجلاس میں اس جرمانے کو باطل قرار دیا ہے اور سود قرار دیا ہے۔ واضح رہے کہ اسلامی بینکوں کا عمل مجمع کی رائے کے برعکس ہے اگرچہ جرمانہ فلاحی

---

[۱] التعریف بالمجمع الفقہ الاسلامی بمکۃ المکرمۃ، مکۃ المکرمۃ، مطابع رابطۃ العالم الاسلامی، ۱۴۱۴ھ، ص ۱۲۔۱۴

[۲] الاجتہاد الجماعی واہمیتہ فی مواجہۃ مشکلات العصر، ص ۱۷

[۳] محولہ بالا

[۴] الطاف حسین لنگڑیال، عہد حاضر میں اجتماعی اجتہاد کی عملی صورتیں، مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۲۸۸۔۲۹۰

کاموں میں لگتا ہے۔ [1]

مجمع الفقہ الاسلامی جدہ:

مجمع الفقہ الاسلامی، اسلامی کانفرنس کی تنظیم (O.I.C) کے ۱۹۸۱ء کے ایک فیصلے کے تحت قائم ہوا۔ اس کا مقصد امت مسلمہ کو پیش آنے والے نئے مسائل کا اجتماعی بحث و تحقیق کے ذریعے شرعی حل تلاش کرنا ہے۔ [2] مجمع الفقہ الاسلامی میں تمام اسلامی ممالک کو نمائندگی حاصل ہے ہر ملک سے فقہ کے ماہرین اور دینی علوم میں تحقیقی تجربہ رکھنے والے افراد اس کے اجلاسوں میں شریک ہوتے ہیں۔

اس کے ممبران دو طرح کے ہیں۔

۱۔ الاعضاء المنتدبون حکومتوں کے نامزد ارکان

۲۔ الاعضاء المعینون مجمع کے منتخب ارکان

پہلی قسم کے ارکان ایسے افراد پر مشتمل ہیں جو متعلقہ حکومتوں کے نامزد کردہ ہوتے ہیں ان کی تعداد ۵۲ ہے۔

دوسری قسم کے ارکان عالم اسلام کے ممتاز علماء و فقہاء اور مختلف علوم و فنون کے ماہرین پر مشتمل ہے ان کا انتخاب مجلس کے تاسیسی ارکان کرتے ہیں۔ ان میں جامعات کے دینی علوم کے اساتذہ، اسلامی تحقیقی اداروں کے نمایاں محققین، اسلامی فقہی اداروں کے نمائندے اور مختلف عصری علوم کے ماہرین شامل ہیں۔ علامہ یوسف القرضاوی، ڈاکٹر وہبہ زحیلی، ڈاکٹر عبدالستار ابوغدہ، ڈاکٹر الصدیق محمد الضریر، ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، مولانا تقی عثمانی، ڈاکٹر محمد ادیب صالح، شیخ ابوعبد اللہ بن سلیمان، ڈاکٹر محمد علی قری، ڈاکٹر طہ جابر العلوانی، ڈاکٹر سامی حسن محمود، ڈاکٹر منذر کہف جیسی شخصیات اس کی ممبر ہیں۔ اسلامی بینکوں و مالیاتی اداروں کو بھی مجمع میں نمائندگی حاصل ہے۔ [3]

مجمع الفقہ الاسلامی کے اب تک چودہ اجلاس ہو چکے ہیں۔ آخری اجلاس جنوری ۲۰۰۳ء میں قطر میں ہوا تھا۔ جس میں انسانی حقوق، عالمی دہشت گردی، جدید عالمی نظام اور کلوننگ کے موضوعات پر غور و خوض ہوا۔

مجمع کے اجلاس میں ارکان زیر بحث موضوع پر مقالات پیش کرتے ہیں پھر ان پر بحث ہوتی ہے اور آخر میں جس رائے پر سب کا اتفاق ہوتا ہے اسے مجمع کی سفارشات کے طور پر شائع کر دیا جاتا ہے۔

مجمع الفقہ الاسلامی کی فقہی آراء کی تعداد سو (۱۰۰) سے زیادہ ہے۔ یہ آراء معاشی، معاشرتی، طبی اور دیگر مختلف النوع اجتماعی مسائل سے متعلق ہیں۔ قرضوں پر زکوۃ، بینکوں کے منافع، قرضوں پر حق الخدمت، کمپنی کے حصص پر زکوۃ، تجارتی علامتوں کی خرید و فروخت، مصالح مرسلہ کے تحت نجی ملکیت کو قومیانے کا مسئلہ، زر نقدی اور کرنسی میں تبدیلی، قسطوں

---

[1] عہد حاضر میں اجتماعی اجتہاد کی عملی صورتیں، ص ۲۹۶

[2] الاجتہاد الجماعی واہمیتہ فی مواجھۃ مشکلات العصر، ص ۱۸

[3] فقہ کی تشکیل جدید میں اجتماعی اجتہاد کا کردار، ص ۷۵۔۷۶

پر خرید وفروخت کریڈٹ کارڈ، انٹرنیٹ کے ذریعے تجارتی معاہدات، انشورنس، ٹیسٹ ٹیوب بے بی، کلوننگ اور اعضاء کی پیوندکاری جیسے موضوعات پر مجمع اپنی رائے دے چکا ہے۔

مجمع الفقہ الاسلامی اپنی فقہی آراء اور اپنے فتاویٰ میں بنیادی طور پر فقہی ورثے پر انحصار کرتا ہے اور فقہی روایات کا احترام و پابندی کسی مخصوص مسلک کے تابع رہ کر نہیں کرتا اور وہ امور جن میں حرمت کا شائبہ نہیں ان کے بارے میں مجمع الفقہ الاسلامی اباحت اصلیہ کے اصول پر فیصلے کرتا ہے۔[1]

مجمع کی اہم فقہی آراء

مجمع اقتصادی، معاشرتی، طبی اور دیگر مسائل پر سو سے زیادہ فقہی آراء دے چکا ہے۔ کچھ اہم فیصلے درج ذیل ہیں۔

مجمع کی رائے میں بینک کے ہر طرح کے منافع سود کے زمرے میں آتے ہیں۔

۲۔ مجمع نے اپنی فقہی سفارشات میں اسلامی بینکوں کے معاملات اور اسالیب سرمایہ کاری پر گفتگو کی ہے ایک فتویٰ میں اس نے بینکوں میں رائج المرابحہ لآمر بالشراء کو ایک جائز شرعی معاملہ قرار دیا ہے تاہم مجمع کے خیال میں بیع مرابحہ کو سودی قرض کے حصول کا ذریعہ نہ ہونا چاہیے۔

۳۔ مجمع نے عقد استصناع اور عقد سلم کی معاصر تطبیقات پر بھی گفتگو کی ہے۔

۴۔ مجمع نے بیع مؤجل اور اشیاء کی اقساط پر اپنی رائے دی ہے۔

۵۔ کرنسی نوٹوں اور زر نقدی کو مجمع نے ثمنیت میں سونے چاندی کی مانند کہا ہے۔

۶۔ مجمع کی رائے میں تجارتی کمپنیوں کے حصص کی خرید وفروخت جائز ہے۔

اس کے علاوہ مجمع نے ٹیسٹ ٹیوب بے بی، خاندانی منصوبہ بندی، انسانی اعضاء کی پیوندکاری، کلوننگ اور ایڈز سے پیدا ہونے والے امور پر اپنی رائے دی ہے۔[2]

یورپین مجلس برائے افتاء وتحقیق

یہ جدید مسائل پر اہم ترین ادارہ ہے جس کے موجودہ صدر ڈاکٹر یوسف القرضاوی ہیں۔ یورپی مسلمانوں کی تنظیم یکم دسمبر ۱۹۸۹ء میں وجود میں آئی۔

اب تک چھبیس یورپی ممالک کی اسلامی تنظیمیں اس کی رکن بن چکی ہیں اس کے چند مرکزی شعبہ جات میں ''یورپی مجلس برائے افتاء وتحقیق'' شامل ہیں۔ یہ کونسل مغرب کے مختلف ممالک میں اجلاس منعقد کرتی ہے اور جدید مسائل پر اپنا نقطہ نظر فتویٰ یا فیصلہ کی صورت میں جاری کرتی ہے۔

یورپی مجلس برائے افتاء وتحقیق کا تاسیسی اجلاس F.I.O.E کے زیر اہتمام ۲۱،۲۲ ذی القعدہ ۱۴۱۷ بمطابق

---

[1] فقہ کی تشکیل جدید میں اجتماعی اجتہاد کا کردار، ص ۸۶

[2] ایضاً، ص ۹۱۔۹۴

۲۹۔۳۰ مارچ ۱۹۹۷ء کو لندن میں ہوا۔ جس میں پندرہ سے زائد علماء وفقہاء نے شرکت کی اور بنیادی دستور منظور کیا۔ اس ادارے کا مرکزی صدر مقام ڈبلن آئرلینڈ میں واقع المرکز الثقافی الاسلامی کی عمارت میں ہے جو شیخ حمدان بن راشد کے تعاون سے تعمیر کی گئی ہے۔ اس کے اراکین کی تعداد ۳۲ ہے اور صدر یوسف القرضاوی ہیں۔ جبکہ شیخ فیصل مولوی اور شیخ حسین حلاوہ نائب صدر اور جنرل سیکرٹری ہیں۔ [۱]

انتخاب اراکین سے متعلق پالیسی:

علوم شریعہ میں مہارت، عربی زبان سے واقفیت، جدید مسائل کا فہم اسکے علاوہ رکن کا یورپ میں رہائش پذیر ہونا بھی ضروری ہے۔ تاہم یورپ کا رہائشی نہ ہونے کی صورت میں مجلس اگر چاہے تو سادہ اکثریت کے ووٹوں سے اسے رکن بنا سکتی ہے تاہم اسے ووٹ کا حق نہیں ہوگا۔ مجلس، اراکین کا انتخاب کرتے وقت اس بات کا اہتمام کرتی ہے کہ مختلف فقہی مذاہب کی نمائندگی ہو نیز یورپی خطے میں مقیم اہم مسلم اقلیات کے علماء مجلس میں شریک ہوں۔

فتویٰ کے مصادر وطریقہ کار

بنیادی مصادر قرآن، سنت، اجماع اور قیاس ہیں۔ مختلف فیہ مصادر میں مصالح مرسلہ، عرف، سد الذرائع اور مذہب صحابی سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ وہ شرائط ملحوظ رہیں جو ان استدلال کرنے والوں نے مقرر کی ہیں۔ فتاویٰ صادر کرتے وقت مذاہب ائمہ اربعہ اور دوسرے مذاہب کے فقہی ورثہ سے پورا استفادہ کیا جائے گا اور مقاصد شریعت سے قریب مضبوط دلائل کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا۔

مجوزہ فتویٰ اسی صورت باقاعدہ صادر کیا جاتا ہے جب حاضرین اجلاس اس پر اجماع کر لیں یا اس کو دو تہائی اکثریت و تائید مل جائے۔ اختلاف رائے کرنے والے کو موقف پیش کرنے کی اجازت ہوتی ہے مگر اس کا موقف شائع نہیں کیا جاتا۔ کسی ایک رکن کو مجلس کے نام پر فتویٰ شائع کرنے کی اجازت نہیں تاہم شخصی فتویٰ صادر کیا جا سکتا ہے۔ [۲]

اصدار شدہ فتاویٰ

اب تک صادر شدہ فتاویٰ کے دو مجموعے جاری کیے گئے ہیں جن کی تعداد بالترتیب ۴۳ اور ۳۷ ہے۔

ان میں غیر مسلم ممالک میں رہائش وشہریت کا حصول، شہریت کے حصول کیلئے عارضی دستاویزی شادی، غیر محرم کے ساتھ سفر، سودی قرض سے غیر مسلم علاقہ میں مکانات کی تعمیر، خواتین کا عمداً یا مجبوراً تیرا کی سیکھنا اور ایسے ہوٹلوں میں ملازمت جہاں حرام کھانے پکتے ہوں، جیسے مسائل شامل ہیں۔ [۳]

۱۔ تنویر احمد، یورپی مجلس برائے افتاء وتحقیق، تشکیل طریق کار اور فقہ الاقلیات میں اس کا کردار مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۳۱۸۔۳۲۰

۲۔ یورپی مجلس برائے افتاء وتحقیق، مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۳۲۱، ۳۲۲

۳۔ ایضاً، ص ۳۲۲۔۳۲۳

دیگر عالمی اجتماعی اجتہادی ادارے

ان مجامع کے علاوہ ہیئۃ کبار العلماء، سعودی عرب اور اس کی ذیلی کمیٹی ''اللجنۃ الدائمۃ'' بھی ایک اہم اجتماعی اجتہادی ادارہ ہے۔ سعودی حکومت کی طرف سے موصول ہونے والے علمی وتحقیقی سوالات کے جوابات اور مسائل کا حل ان کے ذمہ ہے۔ چنانچہ بالائی منزل پر سعی کرنے کا حکم، کرنسی نوٹ کی حیثیت، صحابۂ کرام کی شخصیات کو فلمانے کا حکم، ایک مجلس میں تین طلاقوں کا حکم، رویت ہلال کا ثبوت وغیرہ جیسے اہم مسائل پر یہ ادارہ قابل قدر اجتہادات پیش کر چکا ہے۔ المعہد العالی للفکر الاسلامی واشنگٹن بھی اہم اجتماعی اجتہادی ادارہ ہے جو فقہ الاقلیات کے میدان میں اہم خدمات انجام دے رہا ہے۔

اس کے علاوہ اسلامی بینکاری کے شعبے میں مختلف اسلامی بینکوں کے شریعت بورڈ اور مختلف فقہی موضوعات پر فقہی کانفرنسوں کا انعقاد بھی اجتماعی اجتہاد کی روایت کو آگے بڑھانے میں ممد ومعاون ثابت ہوئے ہیں۔ مکہ مکرمہ کی اسلامی اقتصادیات پر پہلی اسلامی عالمی کانفرنس، نظام زکوۃ کے نفاذ کے موضوع پر کویت اور قاہرہ میں ہونے والی کانفرنسیں، ہفتہ اسلامی فقہ کے عنوان سے دمشق میں منعقدہ کانفرنس، لیبیا کا ندوۃ التشریع الاسلامی، بحرین کی اسلامی بینکوں کے مالیاتی نظام کیلئے مجوزہ معیارات کے قیام کیلئے کانفرنسیں، قرضوں کی اشاریہ بندی کے موضوع پر اسلامی ترقیاتی بنک جدہ کے زیر اہتمام کانفرنس وہ چند اہم کانفرنسیں ہیں جن میں نئے مسائل ومعاملات پر علماء کا ایک اجتماعی مؤقف سامنے آیا ہے۔[1]

اجتماعی اجتہاد کی ان مؤثر کاوشوں کے باعث عالم اسلام میں مزید اجتماعی اجتہادی ادارے قائم ہو رہے ہیں۔

برصغیر کے اجتماعی اجتہادی ادارے:

ہندوستان میں اجتماعی غور وفکر کے سلسلے کی ابتدائی کڑی تو فتاویٰ عالمگیری ہی ہے۔ مسلمانوں کے اقتدار کا سورج غروب ہونے کے بعد اس سلسلہ کی ایک کاوش حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ، حضرت مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد اور مفتی کفایت اللہ کے زیر سایہ سرانجام پائی اور اسی کے نتیجہ میں الحیلۃ الناجزہ اور انفساخ نکاح مسلم ایکٹ کی ترتیب عمل میں آئی، پھر جمعیت علماء ہند کے ذمہ داروں میں سے ایک اہم شخصیت حضرت مولانا محمد میاں دیوبندی نے ''ادارہ المباحث الفقہیہ'' قائم کیا جس نے رؤیت ہلال کے موضوع پر ایک کانفرنس بھی منعقد کی۔

غالباً ۱۹۶۳ء میں مولانا ابوالحسن علی ندوی (م ۱۹۹۹ء) نے ''مجلس تحقیقات شرعیہ'' قائم کی۔ یہ وہی مجلس ہے جو مولانا محمد تقی امینی کی فقہ کی تشکیل جدید کی تحریک کا نتیجہ تھی۔ اس مجلس نے کئی مسائل انشورنس، رؤیت ہلال اور نس بندی کے موضوعات پر متعدد نشستیں منعقد کیں اور بعض قابل قدر فیصلے بھی ہوئے۔[2] مگر ان دونوں اداروں کو زیادہ وسعت حاصل

---

۱ الاجتہاد الجماعی واہمیتہ فی مواجھۃ مشکلات العصر، ص ۱۹۔۲۱؛ فقہ کی تشکیل جدید میں اجتماعی اجتہاد کا کردار، مشمولہ عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں، ص ۸۴۔۸۵

۲ خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، نئے مسائل کے حل کے سلسلہ میں اس کا نقطۂ نظر، طریق کار اور خدمات، مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۱۹۰۔۱۹۱

نہیں ہو سکی۔

پاکستان میں اجتماعی اجتہاد کی ابتداء اس وقت ہوئی جب اس ملک کے قیام کے فوراً بعد یہ سوال اٹھایا گیا کہ اس ملک میں اسلام کا نفاذ کس مذہبی فرقہ کی تشریحات کے مطابق ہو۔ اس پر تمام مذہبی مکاتب فکر کے اکتیس (۳۱) سرکردہ علماء کرام جمع ہوئے۔ علامہ سید سلیمان ندوی (م ۱۹۵۳ء) کی صدارت میں ان حضرات نے متفقہ طور پر بائیس نکات وضع کیے۔ ان بائیس نکات میں سے ایک ایک نکتہ ان حضرات کی اجتہادی صلاحیتوں پر شاہد ہے۔ مثال کے طور پر ان علماء کرام نے متفقہ طور پر طے کیا کہ اسلامی ریاست میں حکومت کی تشکیل عوام کے ووٹوں سے ہوگی اور منتخب قیادت ہی ملک پر حکمرانی کی اہل ہوگی۔ [۱]

البتہ پاکستان میں باقاعدہ اجتماعی اجتہادی کاوشوں کی ابتداء غالباً ''مجلس تحقیق مسائل حاضرۃ'' کے قیام سے ہوئی ہے۔ یہ وہ مجلس ہے جو مفتی محمد شفیع (م ۱۹۷۶ء) اور مولانا یوسف بنوری نے قائم کی تھی۔ اس مجلس کی باقاعدہ تشکیل کب ہوئی اس کے بارے میں ۱۹۶۶/ ۱۹۶۷ء کا زمانہ تخمینے سے مقرر کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ مفتی محمد شفیعؒ نے اس مجلس کے تحقیق شدہ رسالہ ''انسانی اعضاء کی پیوندکاری'' کا دیباچہ لکھا ہے جس پر شعبان ۱۳۸۷ھ کی تاریخ ثبت ہے۔ یہ زمانہ نومبر/ دسمبر ۱۹۶۷ء کا بنتا ہے۔ مفتی شفیع نے اس کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ یہ مجلس مختلف تحقیقی مسائل بلاسود بینکاری، پراویڈینٹ فنڈ، مواقیت حج، مشینی ذبیحہ وغیرہ پر فیصلے کر چکی ہے جو عنقریب چھپ جائیں گے۔ [۲] اس تحریر سے اندازہ ہوتا ہے کہ ساٹھ کی دہائی کے دوسرے نصف میں یہ مجلس تشکیل پائی ہوگی۔ مفتی شفیع نے لکھا ہے کہ یہ مجلس ابھی تک عام جماعتوں کی رسمی پابندیوں اور عہدہ ومنصب کے ضابطوں سے بے نیاز اپنا کام نہایت سادگی سے سرانجام دے رہی ہے۔ [۳] اسی رسالہ کی ابتداء میں اس مجلس کی ہیئت تنظیمی کا ایک خاکہ دیا گیا ہے۔ اس خاکہ کے مطابق مفتی محمد شفیعؒ اور مولانا یوسف بنوری سرپرست ہیں اور مفتی رشید احمد لدھیانوی (م ۲۰۰۲ء)، مفتی ولی حسن ٹونکی (م ۱۹۹۵ء)، مولانا عاشق الٰہی بلندشہری (م ۲۰۰۱ء)، مفتی محمد رفیع عثمانی اور مفتی تقی عثمانی اراکین میں شامل ہیں۔ [۴]

موجودہ ہندوستان میں دو ادارے اس وقت بہت فعال ہیں۔

۱۔ اسلامک فقہ اکیڈمی

۲۔ مجلس شرعی مبارکپور

پاکستان میں بھی دو ادارے حکومتی سرپرستی میں کام کر رہے ہیں۔

---

[۱] دور جدید میں اجتہاد کی ضرورت اور دائرہ کار، مشمولہ عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں، ص ۲۹۔۳۰

[۲] محمد شفیع، مفتی (دیباچہ) انسانی اعضاء کی پیوندکاری، کراچی، دارالاشاعت، س۔ن، ص ۶

[۳] محولہ بالا

[۴] انسانی اعضاء کی پیوندکاری، ص ۲

۱۔اسلامی نظریاتی کونسل

۲۔وفاقی شرعی عدالت

یہاں اختصاراً ان اداروں کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

یہ برصغیر میں اجتماعی اجتہاد کا سب سے بڑا ادارہ ہے۔ اس کی بنیاد ۱۹۸۹ء میں مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ (م۲۰۰۲ء) نے رکھی۔ چونکہ مقالۂ ہذا کا موضوع برصغیر کے اردو فقہی ادب سے متعلق ہے، اسلئے برصغیر کے اس اجتماعی اجتہادی ادارہ کا تعارف قدرے تفصیل سے کیا جا رہا ہے۔

۲۰۰۳ء تک اکیڈمی نے اپنی ۱۵ سالہ مختصر عرصے میں ۱۴ سیمینار کیے تھے اور مجموعی اعتبار سے ۵۳ موضوعات پر غور و خوض کیا گیا تھا۔ جن میں اسلام کے اصول قانون سے متعلق پانچ، عبادات سے متعلق بیس، سماجی مسائل سے متعلق آٹھ، معاشی وتجارتی مسائل سے متعلق تیرہ، طبی مسائل سے متعلق پانچ اور بین الاقوامی مسائل سے متعلق دو موضوعات شامل ہیں۔ اس کے علاوہ اتحاد امت سے متعلق اعلامیہ بھی جاری کیا گیا ہے۔

سات موضوعات میں قطعی فیصلے کو ملتوی رکھا گیا ہے۔ مختلف موضوعات کی بارہ شقوں میں فیصلے اختلاف رائے سے ہوئے ہیں۔ باقی فیصلے اتفاق رائے کیے گئے ہیں۔ یہ قرار دادیں، سیمیناروں اور فقہی دونوں ترتیب سے شائع ہو چکی ہیں۔ دو ہزار مقالات پیش کیے گئے۔ ہندوستان سے ساڑھے پانچ سو سے زائد اہل علم شرکت کر چکے ہیں۔ بیرون ممالک سے سیمینار میں شریک ہونے والے فضلاء پینتیس ہیں۔ جن کا تعلق دنیا کے بیس ملکوں سے ہے۔ اب تک ان سیمیناروں کے مقالات پر مشتمل بیس مجموعے شائع ہو چکے ہیں جو بحیثیت مجموعی بارہ ہزار صفحات پر مشتمل ہیں۔ اس کے علاوہ منتخب مقالات کا عربی وانگریزی ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔[1]

طریقہ کار

اس اکیڈمی کا طریقہ کار یہ ہے کہ سب سے پہلے زیر بحث موضوع کا انتخاب کیا جاتا ہے۔ اس موضوع سے متعلق سوالات اور قابل بحث نکات کو اکیڈمی کے سکریٹریز میں سے کوئی ایک مرتب کرتا ہے، پھر اکیڈمی کے تمام ارکان انتظامی اس سوالنامہ پر غور وفکر کر کے مزید تنقیحات وترمیمات کے ساتھ حتمی شکل دیتے ہیں اور پھر یہ سوالنامہ اندرون ملک اور بیرون ملک اہل علم کی طرف ارسال کر دیا جاتا ہے۔

اگر مسئلہ مبحوثہ کسی خاص فنی موضوع سے متعلق ہے تو اس فن کے ماہرین سے اس مسئلہ پر مقالات لکھوا کر اہل علم کی

---

[1] خالد سیف اللہ رحمانی، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، نئے مسائل کے حل کے سلسلہ میں اس کا نقطۂ نظر، طریق کار اور خدمات، مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۹۱

طرف ارسال کر دیئے جاتے ہیں تاکہ وہ ان کی روشنی میں مسئلہ پر تفصیلی غور وفکر کر سکیں۔ پھر اہل علم وفکر کی خدمت میں دعوت نامے ارسال کیے جاتے ہیں۔ موصول ہونے والے مقالات، ان کے دلائل، استشہادات واستدلالات وغیرہ کو تلخیصاً لکھ دیا جاتا ہے۔ یہ کام اکیڈمی ہی کے ذمہ ہے۔ یہ تلخیصات سیمینار کے موقع پر تمام شرکاء میں تقسیم کردی جاتی ہیں۔ موضوع مجوزہ کے مختلف پہلوؤں کیلئے مقالات کی موضوعی کیفیت سامنے رکھتے ہوئے کسی ایک شریک مجلس کو بطور عارض مقرر کرلیا جاتا ہے۔ وہ موضوع کے متعلق دلائل کا تذکرہ کر کے کسی ایک وجہ کے دلائل ترجیح ذکر کرتا ہے، پھر اہل علم اپنے اپنے مقالات، دیگر شرکاءِ مقالات کی تلخیص اور عارض کی بحث کو سامنے رکھتے ہوئے اظہار خیال کرتے ہیں۔ تمام شرکاء کو بحث کی اجازت ہے۔ اس کے لیے وقت دیا جاتا ہے۔ یہ بحث بھی ریکارڈ کرلی جاتی ہے۔ ایک صاحب علم اس کے لیے متعین کیے گئے ہیں کہ وہ مباحثہ کے اہم نکات نوٹ کرلیں۔ کسی فنی موضوع کے متعلقہ ماہرین بھی شریک ہوتے ہیں مگر حکم شرعی کے بارے میں انہیں رائے دینے کی اجازت نہیں۔ پھر اس مباحثہ کی روشنی میں تجاویز مرتب کرنے کیلئے ایک کمیٹی بنادی جاتی ہے۔ اس کمیٹی کی تجاویز تمام شرکاءِ مجلس کے سامنے ایک نشست میں رکھ دی جاتی ہیں، کل اتفاق ہو جائے تو وہ بھی نوٹ کرلیا جاتا ہے اگر اصحاب علم اختلاف کریں تو متفقین اور مختلفین کے اسماء گرامی نوٹ کرلیے جاتے ہیں اور پھر اس طرح ان تجاویز کو طبع کر دیا جاتا ہے۔[1]

اکیڈمی کو ہندوستان کے اکابر علماء کی سرپرستی رہی ہے۔ بیرون ہندوستان سے بھی اہل علم اس کے اجلاسوں میں شرکت کرتے رہتے ہیں۔

اکیڈمی کے فیصلے

اکیڈمی اب تک چار اصولی موضوعات (فقہی اختلافات کی شرعی حیثیت، عرف وعادت، ضرورت وحاجت اور ضعیف حدیث) پر گفتگو کر چکی ہے۔

فروعی موضوعات میں سے چند کے متعلق اکیڈمی کے فیصلے درج ذیل ہیں۔

۱۔ اکیڈمی نے چند شرائط کے ساتھ پیوندکاری کی اجازت دی ہے۔

۲۔ چھوٹے خاندان کے فیشن کی خاطر اور عورت کے حسن وجمال کی بقاء کی خاطر ضبط ولادت، اکیڈمی کی نظر میں اسلامی فکر سے ہم آہنگ نہیں، اس لیے یہ ناجائز ہے۔

۳۔ شیئرز کی خرید وفروخت بھی چند شرائط کے ساتھ جائز رکھی گئی ہے۔

۴۔ اکیڈمی نے بلاسود بینکاری کے متعلق بھی تجاویز دی ہیں۔

۵۔ ہندوستان کے مخصوص حالات کے تناظر میں نکاح مشروط اور جان ومال کے بیمہ کی اجازت دی گئی ہے۔

---

[1] اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، نئے مسائل کے حل کے سلسلہ میں اس کا نقطۂ نظر، طریق کار اور خدمات، مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۱۹۲۔۱۹۳

ان موضوعات کے متعلق تفصیلی بحث اگلے ابواب میں آ رہی ہے۔

مجلس شرعی مبارکپور:

مجلس شرعی مبارکپور، بریلوی مکتب فکر کے علماء کا اجتماعی اجتہاد کا ادارہ ہے جو ۲۳ جمادی الاخری ۱۴۱۳ھ/ ۱۹ دسمبر ۱۹۹۲ء بروز ہفتہ دارالعلوم اشرفیہ مصباح العلوم مبارک پور، انڈیا میں قائم ہوئی۔ مجلس کا صدر دفتر بھی مبارکپور ہی میں ہے۔

اس مجلس کے قیام کا بنیادی مقصد نو پیدا مسائل کا حل تلاش کرنا اور اس کے لیے مجلس مذاکرہ منعقد کرنا ہے۔[۱]

مجلس شرعی اب تک چودہ فقہی سیمینار منعقد کر چکی ہے۔ اب تک جو مسائل زیر بحث رہے ان میں سے چند درج ذیل ہیں۔

i۔ غیر مسلم ممالک جو کبھی بھی اسلامی سلطنت کے زیر نگین نہیں رہے وہاں کے مسلمانوں پر اصل مذہب حنفی کے مطابق جمعہ فرض نہیں مگر ضرورت و رفع حرج کے اصول کے تحت امام مالکؒ کے قول پر عمل کا فتویٰ ہے البتہ خواص احتیاطاً ظہر بھی پڑھ لیں۔

ii۔ انگریزی دوائیں جن میں الکوحل، سپرٹ اور رنگ وغیرہ ملے ہوتے ہیں، ان کے استعمال کی اجازت ہے کیونکہ عموم بلوی ہے۔[۲]

مجلس شرعی کے اصول و ضوابط میں یہ طے کیا گیا ہے کہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سے استناد و استدلال ہوگا۔ پھر فقہ حنفی کے راجح و مفتی بہ مسائل سے استناد ہوگا۔

ماضی قریب کے فقہائے کرام میں سے اجل فقہاء، ابن عابدین شامی، مولانا احمد رضا خان بریلوی، مفتی امجد علی اور مولانا مصطفیٰ رضا خان کی تحقیقات کو ترجیح حاصل ہوگی۔ البتہ خاص مقلد علماء کی بحثوں سے استدلال مقبول نہ ہوگا۔

اسباب ستہ (۱) ضرورت (۲) رفع حرج (۳) عرف (۴) تعامل (۵) دینی ضروری مصلحت کی تحصیل (۶) کسی فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ، کی موجودگی میں امام اعظم ابو حنیفہ کے قول سے عدول درست ہوگا۔[۳]

اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان

پاکستان کے دستور کے نویں حصے میں ملک میں ایک ایسی کونسل کی تشکیل کا ذکر ہے جو مقننہ کی اسلامی احکام کے بارے میں راہنمائی کرے۔ یہ کونسل کم از کم آٹھ اور زیادہ سے زیادہ بیس ارکان پر مشتمل ہوتی ہے دستوری طور پر لازم ہے کہ کونسل کی تشکیل میں مختلف مکتبہ ہائے فکر کی نمائندگی یقینی ہو۔

اگر کسی وفاقی قانون کی حیثیت کا جائزہ لینا تو صدر کے مطالبے پر یہ قانون نظریاتی کونسل کے حوالے ہوگا اور اگر

۱۔ محمد صدیق ہزاروی، مجلس شرعی مبارکپور ہندوستان، تعارف، اسلوب کار، منہج اجتہاد، مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۱۹۷

۲۔ مجلس شرعی مبارکپور مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۲۰۳۔۲۰۴

۳۔ مجلس شرعی مبارکپور مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۲۰۰۔۲۰۱

صوبائی قانون کا اسلامی اعتبار سے جائزہ لینا مقصود ہو تو گورنر یا صوبائی ایوان کے ۲/۵ اہم فیصد ارکان کے مطالبے پر یہ قانون کونسل کے حوالے ہوگا۔ تاہم یہ ذمے داری عمومی نوعیت کی ہے کونسل کے وظائف کا حاصل سفارشات ہیں، یہ وجوب کا درجہ نہیں رکھتیں۔

وظائف

ا۔ پارلیمینٹ اور صوبائی اسمبلیوں کے لیے سفارشات تیار کرنا تاکہ پاکستان کے مسلمان اپنی انفرادی و اجتماعی زندگی کو ہر لحاظ سے اسلام کے مطابق ڈھال سکیں۔

۲۔ موجودہ قوانین کا جائزہ لے کر ایسے اقدامات کے لیے سفارشات کرنا کہ یہ اسلام قوانین کے مطابق ہو جائیں۔

۳۔ احکام اسلام کو ایسی مناسب شکل میں ترتیب دینا تاکہ پارلیمینٹ اور صوبائی اسمبلیاں اس پر قانون سازی کر سکیں۔

کونسل کے لیے لازم ہے کہ صدر، گورنر، کسی ایوان یا صوبائی اسمبلی کی طرف سے بغرض راہنمائی بھیجے گئے استفسار پر پندرہ دنوں میں مطلع کرے کہ جواب کے لیے کتنی مدت درکار ہوگی۔ لیکن قانون سازی کا عمل کونسل کے جواب سے مشروط نہیں، اسی آرٹیکل کی ایک ذیلی شق میں کہا گیا ہے کہ مفاد عامہ کو ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہو تو کونسل کے جواب کے بغیر بھی قانون سازی کی جا سکتی ہے۔ بحیثیت مجموعی کونسل کا وجود مشاورتی سے زیادہ نہیں، صدر گورنر، پارلیمینٹ یا صوبائی اسمبلی اس کی سفارش پر عمل کے پابند نہیں تاہم سیاسی سطح پر کونسل کا وجود افادیت سے خالی نہیں۔ گزشتہ ۳۰، ۳۱ برسوں میں کونسل نے قوانین کو قرآن و سنت کے مطابق ڈھالنے کا کام معتد بہ کر لیا ہے کونسل کی رپورٹیں افادہ عام کے لیے شائع نہیں کی جاتیں۔ یہ صرف سرکاری استعمال کے لیے ہیں بعض رپورٹوں پر ''صیغہ راز'' درج ہوتا ہے۔[1]

کونسل کی ہیئت

دستور پاکستان ۱۹۷۳ء کے نویں حصے میں درج ہے۔

ا۔ ہر ممکن کوشش کی جائے گی کہ مختلف مکاتب فکر کے افراد شامل ہوں۔

۲۔ کم از کم دو افراد سپریم کورٹ کے یا ہائی کورٹ کے موجودہ جج ہوں یا رہ چکے ہوں۔

۳۔ کم از کم چار افراد ایسے ہوں جو اسلامی تحقیق یا تدریس میں پندرہ سالہ تجربہ رکھتے ہوں۔

۴۔ کم از کم ایک خاتون کی رکنیت یقینی ہوگی۔[2]

ان شرائط اہلیت پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے سے ہی یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ ایک اعلیٰ سطحی اجتہادی ادارے کے ارکان کیلئے یہ اہلیت کوئی معیاری اہلیت نہیں۔ تمام مذکورہ بالا شرائط انتہائی مجمل ہیں۔ مختلف مکاتب فکر کے افراد کیلئے صرف

---

[1] شہزاد اقبال شام، اجتماعی اجتہاد: اسلامی نظریاتی کونسل اور اس کا منہج مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۲۰۷۔۲۰۸

[2] ایضاً، ص ۲۱۶

اتنی شرط کہ وہ اسلامی تحقیق وتدریس کا پندرہ سالہ تجربہ رکھتے ہوں، انتہائی ذو معنی شرط ہے۔اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ کوئی بھی علوم اسلامیہ کا ماہر، خواہ وہ کسی دنیوی درس گاہ یعنی کالج یونیورسٹی وغیرہ کا استاد ہی کیوں نہ ہووہ بھی کونس کا رکن ہوسکتا ہے اسی طرح عدالتوں کے جج صاحبان اپنے شعبوں میں علم ومہارت کے اونچے سے اونچے مرتبے پر بھی فائز کیوں نہ ہو، فقہی مسائل میں صلاحیت اجتہاد ان کو عموماً حاصل نہیں ہوتی۔اسی طرح خاتون کی اہلیت کے ذکر سے دستور بالکل خاموش ہے۔

جب اس ادارے کے ارکان کی اہلیت ہی مخدوش ہوتو پھر اس ادارے سے اعلیٰ اجتہادی کاوشوں کی امید رکھنا بھی خوش فہمی سے کم نہیں۔

یہ تصویر کا ایک رخ ہے۔تاہم اسلامی نظریاتی کونسل کی تاریخ پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ کونسل میں پاکستان کے متعدد جید اہل علم حضرات کی موجودگی اور مصلحانہ کوششوں سے کئی مستحسن فیصلے اور تجاویز سامنے آئی ہیں جو بلاشبہ اس معاصر دور کی اجتہادی کاوشوں میں صف اول میں شمار ہونے کے لائق ہیں، انہی میں سے ایک کونسل کی اسلامی بنک کاری کیلئے مجوزہ خاکہ پر مشتمل رپورٹ ہے۔اس رپورٹ نے متعدد اہل علم سے دادِ تحسین حاصل کی ہے۔اگر اس رپورٹ میں مذکورہ خاکہ کو اپنا لیا جائے تو یقیناً معاصر دور میں حقیقی اسلامی بنک کاری وجود میں آسکتی ہے۔اس کے علاوہ انشورنس، تکافل، مختلف تجارتی اسکیموں میں نفع ونقصان کی بنیاد پر شراکت، غیرت کے نام پر قتل، اعضاء کی پیوندکاری اور دیگر کئی مسائل پر کونسل کی آراء ایک وزن رکھتی ہیں۔کونسل کی بعض سفارشات اور آرڈی نینس کو نافذ بھی کر دیا گیا ہے۔

وفاقی شرعی عدالت

۲۶ مئی ۱۹۸۰ء کو فیڈرل شریعت کورٹ کا قیام عمل میں لایا گیا ہر ہائی کورٹ سے ایک جج لے کر ممبر بنایا گیا اس کا چیئرمین سپریم کورٹ کے اسٹیٹس کا ایک جج مقرر کیا گیا۔

علماء ججوں کی تقرری

۱۹۸۱ء میں ایک ترمیم کے ذریعے اہم تبدیلیاں کی گئیں ایک تو یہ کہ تین جج علماء دین میں سے اس عدالت کے ممبر بنائے گئے۔یہ اس لیے ضروری تھا کہ فقہ اسلامی کے ایسے ماہرین کی اشد ضرورت تھی جو قرآن وسنت سے براہِ راست استفادہ کرسکیں یہ علماء جج ہر اعتبار سے ہائی کورٹ کے ججوں کے مساوی حقوق رکھتے ہیں۔۱۹۸۲ء میں اس عدالت کو اصل اختیار سماعت بھی دیا گیا۔

ذاتی سماعت (Suo Moto Power) کے تحت ملک میں مروج تمام وفاقی اور صوبائی قوانین کا اس حیثیت سے جائزہ لے سکتی ہے کہ آیا وہ قوانین یا ان کا کوئی حصہ قرآن وسنت سے متصادم تو نہیں ہے۔

اختیارات سماعت کے باعث اس ادارے کی اثر انگیزی بہت بڑھ گئی ہے اب یہ ادارہ کسی بھی خلافِ اسلام قانون کا جائزہ

لے سکتا ہے۔

وفاقی شرعی عدالت کے اختیارات

دستور پاکستان کے حصہ ہفتم باب سوم آرٹیکل ۲۰۳ا کی رو سے عدالت کو تین قسم کے اختیارات حاصل ہیں۔

ا۔اصل اختیارات سماعت:

عدالت یا تو خود اپنی تحریک پر یا پاکستان کے کسی شہری یا وفاقی حکومت یا صوبائی حکومت کی درخواست پر جائزہ لے سکے گی کہ کوئی قانون اسلام کے احکامات سے متصادم تو نہیں۔خلاف ورزی کی صورت میں عدالت صدر یا گورنر کو ہدایت جاری کرے گی۔

۲۔اختیار اپیل:

عدالت اپنے دیے ہوئے فیصلے پر یا صادر کردہ کسی حکم پر نظر ثانی کا اختیار رکھتی ہے۔

۳۔عدالت عظمیٰ کو اپیل

وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ عدالت عالیہ اور اس کے ماتحت عدالتوں کے لیے واجب العمل ہے۔اس طرح اگر وفاقی شرعی عدالت کے کسی فیصلے کے خلاف اپیل دائر نہیں ہوئی یا دائر تو ہوئی اور شریعت اپیلیٹ بنچ نے شریعت کورٹ کے فیصلے کو برقرار رکھا ہو تو شریعت کورٹ کا یہ فیصلہ سپریم کورٹ پر بھی قابل پابندی ہے۔

مشیران فقہ

وفاقی شرعی عدالت کی معاونت کے لیے قرآن وسنت کے ماہر کسی شخص کی بطور مشیر فقہ تقرری عدالت کے ذمہ داری ہے جو قرآن وسنت کی تعبیر وتشریح اور اسلامی احکامات کی تخریج کر کے عدالت میں پیش کرے۔عدالت نے مذکورہ آرٹیکل کی روشنی میں مشیران فقہ کی فہرست تیار کر رکھی ہے جس میں مکتبہ فکر کے علماء شامل ہیں۔

شعبہ تحقیق

عدالت میں مستقل بنیادوں پر باقاعدہ ایک ریسرچ سیل بھی موجود ہے۔شعبہ تحقیق کا سربراہ سینئر ریسرچ ایڈوائزر ہوتا ہے اس کے علاوہ ایک ریسرچ ایڈوائزر آفیسر عدالت کی معاونت کرتے ہیں۔یہ تمام حضرات قرآن وسنت و فقہ کے ماہر ہوتے ہیں۔[۱]

وفاقی شرعی عدالت کسی خاص مسلک کی پابند نہیں کرتی۔اپنے فیصلوں میں عدالت نے ہر مسلک کی رائے اور دلائل کو اہمیت دی ہے۔عدالت نے اپنے متعدد فیصلوں میں اس بات کا اقرار کیا ہے کہ قانون کے پہلے بنیادی ذرائع قرآن

۱۔ محمد مطیع الرحمٰن، وفاقی شرعی عدالت، اور اجتماعی اجتہاد مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۲۵۹۔۲۶۲

وسنت ہی ہیں۔

زیر تنازعہ مسئلے کے حل کیلئے قرآن سے آیت کو تلاش کیا جاتا ہے پھر اس کے ساتھ مناسب حدیث بھی تلاش کی جاتی ہے پھر آیات کی تعبیر وتشریح رسول پاک ﷺ کی احادیث مبارکہ کی روشنی میں کی جاتی ہے اور عصری تقاضوں کی روشنی میں تمام مفتیان کرام کی آراء و دلائل کا جائزہ لے کر معانی کا تعین کیا جاتا ہے۔ استحسان، عرف، مصالح مرسلہ اور دیگر اسالیب اجتہاد سے بھی مدد لی جاتی ہے۔[1]

اہم فیصلے:

وفاقی شرعی عدالت کے فیصلوں میں سے صرف دو یہاں درج کئے جا رہے ہیں۔

ا۔ ماضی میں ارض موات اور ان کے احیاء کا مسئلہ اسلامی فقہ کا ایک اہم مسئلہ شمار ہوتا ہے۔ وفاقی شرعی عدالت کے سامنے حکومت سے بٹہ پر بنجر اور غیر آباد زرعی اراضی حاصل کرنے والے حضرات نے یہ مؤقف پیش کیا کہ وہ ان حاصل شدہ زمینوں پر محنت اور سرمایہ لگاتے ہیں اور اسے سرسبز وشاداب بناتے ہیں لہذا انہیں اس زمین کا مالک بنا دیا جائے۔ ان کا مؤقف تھا کہ جس طرح موات زمینیں کو زندہ کرنے والوں کو مالکانہ حقوق پر حاصل ہیں انہیں بھی یہ زمینیں مالکانہ حقوق پر حاصل ہو جانی چاہئیں۔ وفاقی شرعی عدالت نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ "موات" بے مالک کے معنی میں ہے اور یہاں حکومت ان زمینوں کی مالک ہے لہذا ایسی زمینوں پر موات کا اطلاق نہیں ہوتا۔[2]

۲۔ سود سے متعلق عدالت کا فیصلہ

وفاقی شرعی عدالت میں سودی قوانین کے خلاف سو سے زائد درخواستیں موصول ہوئیں جن میں سرفہرست ڈاکٹر محمود الرحمٰن کی درخواست ہے۔ عدالت نے ایک سوالنامہ پاکستان اور اسلامی ممالک کے بڑے بڑے علماء و محققین کی خدمت میں ارسال کر کے معاونت کی درخواست کی پھر درخواستوں کی سماعت کرتے ہوئے یہ قطعی فیصلہ دیا کہ تمام سودی قوانین ۳۰ جون ۱۹۹۲ء تک اسلامی قوانین کو نافذ کیا جائے۔ بدقسمتی سے ڈاکٹر اسلم خاکی نے شریعت اپیلیٹ بنچ میں اپیل کی۔ عدالت عظمیٰ نے سال ۲۰۰۰ء میں سماعت مکمل کر کے وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کو برقرار رکھا۔

عدالت نے حکم صادر کیا کہ حکومت فیصلہ کی تاریخ سے ایک مہینے کے اندر ماہرین کا ایک کمیشن قائم کرے جو موجودہ مالیاتی نظام کو شریعت کے مطابق لے آئیں۔ پھر بھی جو قوانین ۳۰ جون ۲۰۰۱ء کے بعد خلافِ اسلام برقرار رہے ہوں وہ کالعدم شمار ہونگے۔ ۲۰۰۱ء کو مذکورہ فیصلہ کے خلاف نظرِ ثانی کی درخواست دائر کی گئی، عدالت عظمیٰ نے مذکورہ مدت میں توسیع کرتے ہوئے فیصلہ کے نفاذ کو ۳۰ جون ۲۰۰۲ء تک مؤخر کر دیا۔ یونائیٹڈ بینک نے دوبارہ نظر ثانی کی درخواست دائر کی تو

---

[1] وفاقی شرعی عدالت، ص ۲۷۲۔ ۲۷۸

[2] ظفر علی راجا، ڈاکٹر، وفاقی شرعی عدالت، ایک جدید اجتہادی ادارہ، منہاج (اجتہاد نمبر) مدیر، حافظ غلام حسین، لاہور، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، سوم ایڈیشن، ۱۹۹۴ء، ص ۱۶۶۔ ۱۶۷

عدالت عظمیٰ نے نظر ثانی دوم میں شریعت اپیلیٹ بنچ کے دونوں فیصلوں کو کالعدم قرار دیکر اصل فیصلہ واپس وفاقی شریعت عدالت کو بھیجا جس کا اب از سر نو جائزہ لیا جائے گا۔[1]

معاصر اجتہاد میں اردو فقہی ادب کا حصہ

صفحات بالا میں مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تالیف سے اجتہاد کی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز کا تذکرہ کیا گیا ہے قانون اسلامی کی ضابطہ بندی کی تحریک اور اجتماعی اجتہاد کی ادارتی تنظیم اس دور کی اہم خصوصیات ہیں۔ برصغیر بھی اس دور کی ان دو اہم خصوصیات سے متاثر ہوا، چنانچہ متحدہ ہندوستان اور بعد ازاں پاکستان میں عائلی قوانین کی ضابطہ بندی بھی کی گئی اور اجتماعی اجتہاد کے اہم ادارے اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، اسلامی نظریاتی کونسل اور وفاقی شرعی عدالت قائم ہوئے۔

ان اداروں کی اجتماعی اجتہادی کاوشوں کے پہلو بہ پہلو علماء عظام و مفتیان کرام کی انفرادی اجتہادی کاوشیں (فتاوی) خاصی اہمیت رکھتی ہیں۔ اس ارود ان خطۂ ہند میں اسلامی اقدار و روایات یقیناً دیگر خطہ ہائے ارض کے مقابلے میں مضبوط ہیں۔ انہی روایات میں سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہاں کے عوام اپنے عباداتی، نجی، عائلی، معاشرتی اور معاشی مسائل میں مفتیان کرام ہی پر اعتماد کرتے ہیں۔ یہ مفتیان کرام اپنے انفرادی اجتہادات یعنی فتاویٰ کے ذریعے عوام کے مسائل حل کرنے میں کوشاں رہتے ہیں۔ ان حضرات کے اجتہادات پر مشتمل کئی مجموعے "فتاوی" کی شکل میں زیور طباعت سے آراستہ ہو چکے ہیں۔

پھر اسی معاصر دور میں اردو فقہی ادب میں ان کتب فتاویٰ کے پہلو بہ پہلو مختلف فقہی مسائل پر مشتمل دیگر کتابیں بھی منظر عام پر آئی ہیں۔ یقیناً یہ کتابیں بھی اپنے مصنفین کے علمی رسوخ کی وجہ سے فتاویٰ جات کے ہم پلہ ہیں۔

دینی رسائل و مجلّات کے آغاز سے یہ روایت بھی قائم ہوئی ہے کہ مختلف دورانیوں کے ان رسائل و مجلات میں فقہی مسائل کو بھی شامل کیا جائے بلکہ بعض مجلّات فقہی مسائل و مباحث کیلئے ہی مخصوص ہیں۔

پھر جدید ذرائع ابلاغ کی افادیت نے علماء کو بھی ان ذرائع کے استعمال کی طرف متوجہ کیا ہے چنانچہ بعض اداروں نے فقہی مسائل کے حل کیلئے ای میل اور براہ راست on line Fatwa کا طریقہ بھی اختیار کیا ہے۔

چنانچہ اگر جدید مسائل کے حوالے سے اردو فقہی ادب کا جائزہ لیا جائے تو یہ چار بنیادی حصوں میں منقسم نظر آتا ہے۔

۱۔ کتب فتاویٰ

۲۔ فقہی مسائل

۳۔ فقہی مجلات و رسائل

---

[1] وفاقی شرعی عدالت اور اجتماعی اجتہاد مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۲۶۵۔۲۶۸

۴۔ دارالافتاء کے فتاویٰ

۵۔ مدارس کی انٹرنیٹ ویب سائٹس

کتب فتاویٰ

اردو کتب فتاویٰ کی ایک طویل فہرست ہے۔ یہاں پر ان میں سے چند بنیادی کتب فتاویٰ کا تذکرہ کیا جارہا ہے۔ چونکہ مقالہ کا موضوع عصری اجتہادی مسائل ہے لہذا ان کتب فتاویٰ کا جائزہ بھی اس حیثیت سے لیا گیا ہے کہ ان میں جدید مسائل کو کس حد تک قابل اعتناء گردانا ہے۔

فتاویٰ کے متعلق یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ ان کا تعلق براہ راست عوام کی عملی زندگی سے ہوتا ہے۔ عوام عبادات کو دین کا کلیدی حصہ سمجھتے ہوئے انہی کے متعلق زیادہ استفسارات کرتے ہیں۔ دوسرے درجے میں ان کے عائلی مسائل اہم ہوتے ہیں جبکہ تیسرے درجے میں معاشی مسائل قابل استفسار ہوتے ہیں۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ کتب فتاویٰ میں عبادات اور معاشرت کے متعلق بہ نسبت مسائلِ معیشت کے زیادہ ہوتے ہیں۔

۱۔ فتاویٰ عبدالحی: مولانا عبدالحی فرنگی محلی (م ۱۸۸۴ء) برصغیر کی کثیر التصانیف شخصیت ہیں۔

دیگر علومِ اسلامیہ کے ساتھ ساتھ فقہ میں بھی ید طولی رکھتے تھے۔ فقہ حنفی کے مشہور متن "الوقایہ" کی دو شرحیں مشہور کتاب "الھدایۃ" کا حاشیہ اور امام محمدؒ کی کتاب "الجامع الصغیر" کا مبسوط تعارفی مقدمہ آپ ہی کا لکھا ہوا ہے۔

آپ کے فتاویٰ تینوں زبانوں عربی، فارسی اور اردو میں موجود تھے۔ بعد ازاں دیگر دو زبانوں کے فتاویٰ کو بھی اردو میں ترجمہ کر کے شائع کیا گیا۔ مولانا کے نظریہ اجتہاد و تقلید میں توسع تھا۔ اسی لیے بعض اوقات فقہ حنفی سے تجاوز کر کے دیگر مسالک کے مطابق بھی فتویٰ دے دیا کرتے تھے۔ اس دور کے متعلق بعض جدید مسائل بھی اس میں مل جاتے ہیں۔

علمائے دارالعلوم دیوبند کی کتب فتاویٰ

۲۔ فتاویٰ رشیدیہ: مولانا رشید احمد گنگوہیؒ (م ۱۹۰۵ء) کو دارالعلوم دیوبند کے مؤسسین اور سرپرستوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ فقہ و حدیث سے آپ کو خصوصی شغف تھا۔ چودہ مرتبہ فقہ حنفی کی کتاب "الھدایہ" کی تدریس کر چکے تھے۔[۱] مولانا انور شاہ کاشمیری آپ کو "فقیہ النفس" شمار کیا کرتے تھے۔[۲]

دارالعلوم دیوبند کے قیام کے بعد وہاں باقاعدہ دارالافتاء قائم نہیں ہوا تھا۔ لہذا بعض استفتاءات آپ کی طرف قصبہ گنگوہ ارسال کردیئے جاتے تھے۔ اسی لیے فتاویٰ رشیدیہ کو دارالعلوم دیوبند کے افتاء کی تاریخ کا اولین حصہ سمجھا جاتا ہے۔ مولانا گنگوہی کے ان فتاویٰ کی ایک اہم خصوصیت اس دور کے نو پیدا شدہ مسائل اور ان کے حل کا تذکرہ ہے۔

۱۔ میرٹھی، عاشق الٰہی، مولانا، تذکرۃ الرشید، لاہور، ادارہ اسلامیات ۱۹۸۶، ص ۹۳

۲۔ انور شاہ، مولانا، ملفوظات محدث کشمیری، (مرتب) احمد رضا بجنوری، ملتان، ادارہ تالیفات اشرفیہ، س۔ن، ص ۲۶۷

ہنڈی، منی آرڈر، بینک میں رقم رکھوانا، بندوق کے ذریعے شکار اور مسلمانوں کے کفار کے ساتھ اشتراک عملی جیسے مسائل پر گفتگو کی گئی ہے۔

۳۔ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند: دارالعلوم دیوبند کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ اس نے افتاء کو باقاعدہ ایک ادارہ کی شکل دی۔ چنانچہ ۱۳۱۰ھ میں فتویٰ نویسی کا باقاعدہ آغاز ہوا۔ مفتی عزیز الرحمٰن (م ۱۹۲۸ء) کو بحیثیت مفتی یہ ذمہ داری سونپی گئی۔ آپ ۱۸۹۲ سے ۱۹۲۷ء تک اس مسند پر رہے۔ آپکے ابتدائی اٹھارہ سال کے فتاویٰ محفوظ نہ ہوسکے۔ بقیہ اٹھارہ سال کے فتاویٰ [۱] آٹھ حصوں میں اولاً دیوبند سے شائع ہوئے۔ پھر مفتی محمد شفیع کے وہ فتاویٰ جو دارالعلوم دیوبند میں بحیثیت مفتی آپکے قیام کے دوران جاری ہوئے تھے۔ وہ بھی دیوبند ہی سے چھپے۔ پھر ان دونوں حضرات کے فتاویٰ کو مدون ومرتب کر کے ادارۃ المعارف، دارالعلوم کراچی سے ''فتاوی دارالعلوم دیوبند'' کے نام سے شائع کیا گیا۔

مفتی عزیز الرحمٰن کے فتاویٰ پر مشتمل حصہ کا نام ''عزیز الفتاوی'' اور مفتی محمد شفیعؒ کے فتاویٰ پر مشتمل حصہ کا نام ''امداد المفتین'' رکھا گیا۔

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند اپنے دور کے اہم مذہبی، معاشرتی اور معاشی مسائل پر مشتمل ہے۔

۴۔ نظام الفتاوی: مفتی نظام الدینؒ (م ۲۰۰۴ء) دارالعلوم دیوبند میں پچھلی نصف صدی سے زائد عرصہ تک افتاء کی خدمت سر انجام دیتے رہے۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ بھی آپ کے تلامذہ میں شامل ہیں۔ مولانا مجاہد الاسلام نے آپکے فتاویٰ کے مبسوط مجموعہ میں سے جدید فقہی مسائل کا انتخاب کر کے ''منتخبات نظام الفتاوی'' کے نام سے شائع کیا۔ عبدالقیوم قاسمی نے اسے ترتیب دیا ہے۔ اس مجموعہ میں برصغیر کے علاوہ افریقہ اور یورپ وغیرہ کے مسلمانوں کے فقہی مسائل بھی آگئے ہیں۔ چنانچہ یوتھینزیا، جو اس دور کا انتہائی حساس مسئلہ ہے، وہ بھی اس مجموعہ میں شامل ہے۔ دارالحرب اور دارالاسلام کی نفیس بحث بھی اس مجموعہ کا حصہ ہے۔ اس کے علاوہ ضبط تولید، مصنوعی تولید کی صورتیں، مشینی ذبیحہ اور وقف کے جدید مسائل بھی اس مجموعہ میں آگئے ہیں۔

۵۔ فتاویٰ محمودیہ: مفتی محمود حسن گنگوہی (م ۱۹۹۶ء) مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور، جامع العلوم کانپور اور دارالعلوم دیوبند میں خدمت افتاء سرانجام دیتے رہے۔ اس عرصہ میں آپکے قلم سے ہزاروں فتاویٰ جاری ہوئے۔ فتاویٰ محمودیہ آپ کے ان فتاویٰ جات کا مجموعہ ہے۔ جامعہ فاروقیہ کراچی کے دارالافتاء کے احباب نے آپ کے فتاویٰ کی از سرنو ترتیب، تصویب اور تخریج کی۔ اب یہ مجموعہ بیس (۲۰) ضخیم جلدوں میں جامعہ فاروقیہ ہی سے طبع ہوا ہے۔ ان مذکورہ مدارس میں سے آپ کا سب سے زیادہ قیام دارالعلوم دیوبند میں رہا۔ اس لیے آپ کے فتاویٰ کو دارالعلوم ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ [۲]

مفتی محمود حسن گنگوہی کے فتاویٰ اپنی جامعیت، مقصدیت اور اسلوب استدلال میں اپنی مثال آپ ہیں۔ چونکہ

۱۔ ظفیر الدین، مفتی (مقدمہ) فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، ملتان، مکتبہ حقانیہ۔ س۔ن، ۱/۱۰۸

۲۔ مفتی محمد حسن گنگوہی اور فتاویٰ محمودیہ کے متعلق معلومات مندرجہ ذیل مضمون سے لی گئی ہیں۔
مفتی عبدالباری، مفتی محمود حسن گنگوہی کے حالات زندگی، مقدمہ فتاویٰ محمودیہ، ناشر، کراچی، جامعہ فاروقیہ ۲۰۰۵ء، ۱/۳۸۔۷۸

آپ کے فتاویٰ نصف صدی (۱۹۳۲ء......۱۹۸۵ء) سے زائد عرصہ پر محیط ہیں۔ اس لیے اس دور کے اہم معاشرتی، معاشی اور طبی مسائل اس مجموعہ میں ملتے ہیں۔ تفویض طلاق کے احکام، مفقود الخبر کے مسائل، حصص کی خرید و فروخت، دار الحرب میں سود اور خاندانی منصوبہ بندی وغیرہ جیسے عصری مسائل بھی اس مجموعہ میں آ گئے ہیں۔

۶۔ امداد الفتاوی: مولانا اشرف علی تھانوی (م ۱۹۴۳ء) کی ہمہ جہت شخصیت علوم اسلامیہ کے طالب علم کیلئے محتاج تعارف نہیں۔ مولانا تفسیر، حدیث اور تصوف کے ساتھ ساتھ فقہ میں گہری مہارت رکھتے تھے۔ جس طرح مولانا کی شخصیت ہمہ جہت ہے اسی طرح مولانا کے فتاویٰ بھی ہمہ جہت ہیں۔ اس دور کے عقائد، عبادات، سیاست، معاشرت اور معیشت کے امہات المسائل اس مجموعہ میں ملتے ہیں۔

''القصص السنی فی حکم حصص کمپنی'' کے نام سے مشترکہ عوامی کمپنیوں کے حصص کے متعلق آپ کا یہ رسالہ منفرد تحقیق پر مشتمل ہے۔

۷۔ امداد الاحکام: اسے امداد الفتاوی کا تکملہ کہا جاتا ہے۔ یہ ۱۹۲۲ء خانقاہ تھانہ بھون میں لکھے گئے مولانا تھانوی کے شاگرد عزیز مولانا ظفر احمد عثمانی (م ۱۹۷۴ء) کے فتاویٰ ہیں۔ اسی لیے اسے ''امداد الفتاوی'' کا تکملہ کہا جاتا ہے۔
پراویڈنٹ فنڈ، حق تصنیف، جانور کو بے ہوش کر کے ذبح کرنا اور مانع حمل دوائیوں کا استعمال جیسے بعض جدید مسائل اس مجموعہ میں شامل ہیں۔

۸۔ فتاویٰ خلیلیہ: مولانا خلیل احمد سہارنپوری (م ۱۹۲۷ء) کا شمار اکابر علماء دیوبند میں ہوتا ہے۔ مولانا کو مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور کے طویل قیام میں جو استفتاء آتے تھے، یہ مجموعہ انہی کے جوابات پر مشتمل ہے۔ یہ مختصر مجموعہ ہے جو بعض اہم مسائل پر مشتمل ہے۔

۹۔ کفایت المفتی: مفتی کفایت اللہ دہلوی (م ۱۹۵۴ء) کی شخصیت فقہ و افتاء کے حوالے سے محتاج تعارف نہیں۔ آپ نے متواتر پچپن برس تک درس و تدریس کے ساتھ ساتھ خدمت افتاء انجام دی۔ اس نصف صدی سے زائد عرصہ میں ایشیاء یورپ اور عرب غرضیکہ جہاں بھی مسلمانوں کا وجود ہے وہاں آپ کے فتاویٰ پہنچے۔

فتاویٰ کا یہ مجموعہ آپ کے منتشر فتاویٰ کو جمع کر کے ترتیب دیا گیا ہے۔ مقدمہ نگار کے مطابق آپ کے وہ فتاویٰ جو نقول فتاویٰ کے رجسٹروں میں محفوظ تھے، وہ فتاویٰ جو جمعیت علماء ہند کے رسالہ ''الجمعیۃ'' میں چھپتے رہے اور فتاویٰ جو رہائش گاہ میں موجود تھے، سب کو جمع کیا گیا ہے۔[1]

اس مجموعہ میں اعضاء کی پیوندکاری، انتقال خون اور پوسٹ مارٹم جیسے جدید مسائل کے ساتھ ساتھ سیاست حاضرہ پر بھی فتاویٰ ملتے ہیں۔

---

[1] واصف، حفیظ الرحمٰن (مقدمہ) کفایت المفتی، ملتان، مکتبہ امدادیہ، س۔ن ۱/۳-۸

۱۰۔فتاویٰ حقانیہ: مولانا عبدالحقؒ (م ۱۹۸۹ء) نے ۱۹۴۷ء میں بے سروسامانی کے عالم میں دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک، صوبہ سرحد کی بنیاد رکھی۔ عوام الناس کی ضروریات کے پیش نظر دارالافتاء قائم کیا گیا۔ مولانا اپنی زندگی میں فتاویٰ جات کی تصحیح، تصویب اور نقل کا خوب اہتمام کرتے تھے۔[۱]

چنانچہ ''فتاوی حقانیہ'' دارالعلوم حقانیہ کے دارالافتاء سے نصف صدی سے زائد عرصہ پر محیط زمانہ میں جاری ہونے والے فتاویٰ کا مجموعہ ہے۔

اس مجموعہ میں عقائد وعبادات، سیاست وشریعت، معیشت ومعاملات اور طب واخلاق غرضیکہ ہر شعبۂ زندگی کے متعلق فتاویٰ شامل ہیں۔

ترتیب وتصویب نہایت عمدہ ہے۔ تخریج کا باقاعدہ اہتمام کیا گیا ہے۔ ایک مسئلہ کے بارے میں ایک سے زائد حوالے درج کیے گئے ہیں۔ مدرسۂ مذکورہ کے ماہنامہ ''الحق'' میں چھپنے والے فقہی مضامین وفتاویٰ کو بھی ان کے مناسب ابواب کے تحت درج کیا گیا ہے۔[۲]

۱۱۔احسن الفتاوی: مفتی رشید احمد لدھیانویؒ (م ۲۰۰۲ء) اپنے دور میں عدیم المثال ہستی تھے۔ ورع وتقوی کے غلبہ کے باعث طبیعت میں شدت کا پہلو نمایاں تھا۔ فقہ وافتاء میں مولانا رشید احمد گنگوہی کے ہم صفات تھے۔ افتاء میں آپ کی شہرت اس قدر ہوئی کہ اندرون وبیرون ملک کے علماء بھی مشکلات میں آپ کی طرف رجوع کرتے تھے۔ مفتی رشید احمد لدھیانوی کے تمام صادر شدہ فتاویٰ کو اگر جمع کیا جائے تو بلاشبہ بیس ۲۰ سے زائد جلدوں میں سمائیں۔

''احسن الفتاوی'' مفتی رشید احمد لدھیانوی کے تبحر علمی، وسعت معلومات اور صلاحیت استنباط واستدلال کا نمونہ ہے۔ مفتی موصوف کے کچھ تفردات بھی تھے۔ آغاز وقت طلوع شمس کے بارے میں آپ کا نظریہ جمہور سے مختلف تھا اور اس کے لیے آپ کے پاس اس قدر مضبوط دلائل تھے کہ تادم وفات کوئی ہستی انہیں ان کے مؤقف سے ہٹا نہ سکی۔ جس مجلس میں معاصر اسلامی بینکاری کی ابتدائی تجاویز طے ہوئیں، آپ اس کے رکن رکین تھے۔

نو پید مسائل پوسٹ مارٹم، پیوندکاری، ٹیسٹ ٹیوب بے بی، وغیرہ کے بارے میں سخت مؤقف کے حامل تھے۔ اس مجموعہ میں بہت سے جدید مسائل آگئے ہیں۔

۱۲۔فتاویٰ رحیمیہ: سید مولانا عبدالرحیم لاہوری (م ۲۰۰۱ء) کی شخصیت فقہی حلقوں میں جانی پہچانی ہے۔ آپ کے یہ فتاویٰ گجراتی زبان کے مجلّہ ''پیغام'' میں چھپنے والے فتاویٰ کا مجموعہ ہے۔[۳] مولانا کی شخصیت اور اس مجموعہ کے متعلق مولانا کے بہت سے معاصرین کے توصیفی کلمات بھی ابتداء میں شامل ہیں۔ اردو فقہی ادب میں زبان کی سلاست کے اعتبار سے یہ

۱۔ سمیع الحق، مولانا، نقش آغاز فتاویٰ حقانیہ، ناشر، اکوڑہ خٹک، جامعہ دارالعلوم حقانیہ، ۲۰۰۲ء، ۱/۳

۲۔ مختار اللہ حقانی (پیش لفظ) فتاویٰ حقانیہ، ۱/۱۳۲۔۱۳۳

۳۔ عیسی بھائی ابراہیم (تکملۂ تعارف) فتاویٰ رحیمیہ، کراچی، دارالاشاعت، ۲۰۰۳ء، ۱/۲۲

مجموعہ منفرد ہے۔ اکثر عصری اجتہادی مسائل اس میں آ گئے ہیں۔

دار الحرب میں سود کے مسائل، ہندوستان میں انشورنس کا مسئلہ ضبط تولید کی مختلف صورتیں، مصنوعی تولید کی شکلیں اور اعضاء کی پیوندکاری جیسے مسائل کے متعلق مدلل بحث کی گئی ہے۔

۱۳۔ خیر الفتاوی: مولانا اشرف علی تھانویؒ کے خلفیہ مجاز مولانا خیر محمد (م ۱۹۷۰ء) نے ۱۹۳۱ء میں مولانا اشرف علی تھانوی کے مشورہ واجازت سے اپنے ادارہ خیر المدارس کا آغاز جالندھر، ہندوستان کیا۔ ۱۹۴۷ء میں قیام پاکستان کے بعد یہ مدرسہ قدیمی شہر ملتان میں منتقل ہوا۔ مولانا نے مدرسہ کے قیام کے متصل بعد عوام کی آگہی کے لئے دار الافتاء قائم کیا مگر یہ دار الافتاء صرف آپ ہی کی ذات کا نام تھا، نہ کوئی مستقل عمارت، نہ متعدد شخصیات۔ البتہ ۱۹۴۹ء میں باقاعدہ افتاء کا شعبہ قائم ہوا اور یہاں مزید مفتیان کرام کو دعوت دی گئی۔[۱]

''خیر الفتاوی'' مولانا خیر محمد جالندھری اور ان کے دیگر رفقاء کار اور دار الافتاء کے مفتیان کرام کے فتاویٰ پر مشتمل ہے۔ ان شخصیات میں مفتی محمد عبداللہ، مفتی عبدالستار اور مفتی محمد انور نمایاں ہیں۔ مؤخر الذکر ہی نے یہ فتاویٰ ترتیب دیا ہے۔ یہ مجموعہ خیر المدارس میں موجود ۴۰ سالہ فتاویٰ سے ایک عمدہ انتخاب ہے۔ جس میں تفسیر وعقائد سے نکاح وطلاق تک کے متعلق فتاویٰ ہیں۔ اردو فتاویٰ جات میں یہ مجموعہ کثرت فروعات کے باعث منفرد ہے۔ البتہ عقائد، عبادات اور معاشرت کے علاوہ دیگر ابواب مثلاً معشیت اور طب وغیرہ کے مسائل اس مجموعہ میں نہیں۔

۱۴۔ فتاویٰ بنیات: جامعہ علوم اسلامیہ، بنوری ٹاؤن کراچی کا شمار ملک پاکستان کی نمایاں اہم جامعات میں ہوتا ہے۔ اس کی بنیاد مولانا محمد یوسف بنوری (م ۱۹۷۸ء) نے رکھی تھی۔ اسی ادارے میں بعد ازاں ''دار الافتاء'' بھی قائم ہوا۔ مولانا نے عوام الناس کی دینی ضروریات کے پیش نظر ایک ماہنامہ رسالہ بنیات بھی جاری کیا۔ یہ وہی رسالہ ہے کہ جس کے ذریعے علماء نے ادارہ تحقیقات اسلامی کے ڈائریکٹر ڈاکٹر فضل الرحمٰن اور ان کے متبعین کے تجدد پسندانہ افکار ونظریات کا بڑی جرأت مندی سے مقابلہ کیا تھا۔

۱۳۹۹۔۱۴۲۶ھ/ ۱۹۷۹۔۲۰۰۶ء کے عرصہ میں اس رسالہ میں مدرسۂ ہذا کے دار الافتاء کے متعلقین کے جو فتاویٰ ومضامین چھپتے رہے، انہی کو ''فتاوی بینات'' کی صورت میں طبع کیا گیا ہے۔

اگرچہ ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹ء سے پہلے کے مضامین بھی اس میں شامل ہے تاہم اس کی تعیین نہیں کہ یہ سلسلہ کب سے شروع ہوا۔[۲]

اس مجموعہ میں مولانا یوسف بنوری، مفتی ولی حسن ٹونکی مولانا یوسف لدھیانوی (م ۲۰۰۰ء)، مفتی نظام الدین شامزئیؒ (م ۲۰۰۴ء) مفتی عبدالسلام چاٹگامی اور دیگر اہل علم کے فتاویٰ ومضامین شامل ہیں۔

چونکہ یہ مجموعہ ربع صدی سے زائد کے مضامین وفتاویٰ پر مشتمل ہے، اس لیے عقائد، عبادات، سیاسیات، حلال و

---

[۱] محمد انور، مفتی (مرتب) خیر الفتاوی، ملتان، مکتبہ امدادیہ ۱۹۹۱ء، ۱/ ۲۸

[۲] محمد سلیمان بنوری، مولانا (تقدیم) فتاویٰ بینات، کراچی، مکتبہ بینات ۲۰۰۶ء، ۱/ ۱۴۔۱۷

حرام، معشیت اور طب کے اہم جدید مسائل اس مجموعہ میں شامل ہیں۔ یتیم پوتے کی وراثت، عورت کی حکومت، ٹیسٹ ٹیوب بے بی، اور ملٹی لیول مارکیٹنگ وغیرہ جیسے مسائل آ گئے ہیں۔ تاہم ظاہر ہے کہ صرف ایک علمی مجلّہ کے مضامین پر مشتمل ہونے کے باعث عام کتب فتاویٰ کی طرح اس مجموعہ میں مسائل مستفسرہ کی تعداد بہت زیادہ نہیں ہے۔

۱۵۔ فتاویٰ مفتی محمود: مفتی محمود (م ۱۹۸۰ء) کی شخصیت سیاسی اور علمی حلقوں میں محتاج تعارف نہیں ہے۔ مفتی محمود کو فتویٰ نویسی میں غیر معمولی مہارت تھی۔ عرصہ سے آپ کے فتاویٰ کی اشاعت کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی۔ پچھلے چند سالوں میں اس مجموعہ کی چار جلدیں منظر عام پر آئی ہیں، جن میں کتاب العقائد کتاب الصلوۃ سے کتاب النکاح والطلاق تک کے مسائل درج ہیں۔ آپ کے فرزند مولانا فضل الرحمٰن نے وضاحت کی ہے کہ والد محترم کی گونا گوں مصروفیات کے باعث بہت سے فتاویٰ آپ کے شاگرد آپ کے حکم سے لکھ دیا کرتے تھے اور آپ ان کی تحریری یا زبانی تصدیق کر دیا کرتے تھے۔ ان فتاویٰ کو بھی آپ ہی کے فتاویٰ سمجھنا چاہیے۔[۱]

چنانچہ اس مجموعہ میں ایسے بہت سے مسائل درج ہیں جن پر آپ کا نام بھی تحریر نہیں۔ جامعہ مدنیہ لاہور کے استاذ حدیث مولانا نعیم الدین اور ان کے رفقاء نے ان فتاویٰ کو ترتیب دیا ہے۔[۲]

تاہم تصویب میں بے ترتیبی ہے، زیریں عنادین بھی قائم نہیں کیے گئے، بعض جگہ عنوان اور معنون میں بھی مناسبت نہیں، مکرات یکجا نہیں کیے گئے، اس طرح تخریج کا بھی اہتمام نہیں کیا گیا۔

بریلوی مکتب فکر کی مندرجہ ذیل کتب فتاویٰ نمایاں ہیں

۱۶۔ العطایا النبویہ فی الفتاویٰ الرضویہ: یہ مولانا احمد رضا خان بریلوی (م ۱۹۲۱ء) کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے جو فتاویٰ رضویہ کے نام سے مشہور ہے۔

یہ فتاویٰ پہلے ۱۲ جلدوں میں شائع ہوا تھا۔ اس میں عربی و فارسی عبارات بکثرت تھیں۔ پھر رضا فاؤنڈیشن لاہور نے اسے تحقیق، تخریج اور عربی، فارسی عبارات کے ترجمہ کے ساتھ ۳۰ جلدوں میں شائع کیا۔ اس میں ۶۸۴۸ سوالات کے جوابات دیئے گئے ہیں۔[۳]

مولانا نے اپنے فتاویٰ میں اصولی و فروعی ابحاث پر تفصیلی کلام کیا ہے چنانچہ جلد اول میں اجتہاد کے مبادیات اور آداب افتاء پر ایک مبسوط رسالہ شامل تحریر ہے۔ چند اہم عصری مسائل پر بھی گفتگو کی ہے۔

۱۷۔ فتاویٰ فیضان الرسول: یہ مفتی جلال الدین امجدی (م ۲۰۰۱ء) کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے۔

اس فتاویٰ میں ۲۴۵۰ فتاویٰ میں سے ۲۲۹۳ فتاویٰ آپ کے لکھے ہوئے ہیں جبکہ باقی فتاویٰ دیگر حضرات کے لکھے

۱۔ فضل الرحمٰن، مولانا، پیش لفظ، فتاویٰ مفتی محمود، لاہور، جمیعہ پبلی کیشنز، ۲۰۰۱ء، ۱/۱

۲۔ محمد ریاض درانی، (عرض ناشر) فتاویٰ مفتی محمود، ۱/۱۵

۳۔ ہمایوں عباس شمس، ڈاکٹر، برصغیر کے چند جدید حنفی علماء کی کتب فتاویٰ (ایک اجمالی تعارف)، سہ ماہی فکر و نظر، جولائی ستمبر ۲۰۰۶ء، ص ۴۱-۴۲

ہوئے ہیں۔[1]

روایتی مسائل کے پہلو بہ پہلو جدید مسائل بھی اس میں آ گئے ہیں مثلاً انجکشن سے روزہ ٹوٹنے کی بحث، چلتی ٹرین پر نماز اور ٹیلیفون پر نکاح کے بارے میں فتاویٰ ملتے ہیں۔

۱۸۔ فتاویٰ نوریہ: اس فتاویٰ کے مصنف مفتی نور اللہ بصیر پوری (م ۱۹۸۳ء) ہیں۔ فتاویٰ کی چھ جلدوں میں ۹۲۶ کے لگ بھگ سوالات کے جوابات ہیں۔[2] بعض جدید مسائل مثلاً ہوائی جہاز میں نماز، انتقال خون اور ہومیو پیتھی ادویات کا استعمال وغیرہ جیسے مسائل پر بھی بحث کی گئی ہے۔

۱۹۔ فتاویٰ یورپ: مفتی عبدالواحد قادری کے ان فتاویٰ کا مجموعہ ہے جو یورپ میں قیام کے دوران جاری کیے گئے۔ یہ ۳۰۹ فتاویٰ کا مجموعہ ہے۔ ظاہر ہے کہ فقہ الاقلیات کے مسائل کتاب کا مرکزی موضوع ہے۔ ٹائیلٹ پیپر کے استعمال کا حکم، جہاں چھ ماہ کا دن ہو وہاں روزہ رکھنے کا طریقہ، فلموں میں منعقدہ نکاح کی حیثیت وغیرہ پر بحث کی گئی ہے۔ ۴ جلدوں پر مشتمل اس کتاب میں روایتی موضوعات کے ساتھ ساتھ بعض جدید مسائل مثلاً لائف انشورنس، لاٹری اور الیکشن وغیرہ سے متعلق احکام شرعیہ بیان ہوئے ہیں۔

۲۰۔ منہاج الفتاوی: چار جلدوں پر مشتمل یہ فتاوی، مفتی عبدالقیوم خان ہزاروی کے فتاویٰ جات کا مجموعہ ہے۔ اس مجموعہ میں چند جدید مسائل بھی آ گئے ہیں۔

جدید مسائل پر مشتمل فقہی کتب

یہاں جدید مسائل پر مشتمل فقہی کتب میں سے چند کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ بلاشبہ یہ کتب اپنے مصنفین کے رسوخ علم کے باعث کتب فتاویٰ سے کم اہم نہیں ہیں۔

رسائل ومسائل: سید ابوالاعلیٰ مودودی (م ۱۹۷۹ء) نے رسالہ ''ترجمان القرآن'' میں ایک سلسلہ ''رسائل ومسائل'' کے نام سے شروع کیا۔ اس عنوان کے تحت مولانا تفسیر، حدیث، مذہبی، معاشرتی، معاشی اور سیاسی مسائل کے متعلق استفسارات کے جواب دیتے تھے۔ بعدازاں مولانا نے انہی جوابات کو بذات خود ضروری اصطلاحات، ترامیم اور اضافی نوٹس کے ساتھ مرتب کیا۔ ہر جلد میں موضوعاتی تقسیم کی گئی ہے اور تفسیر آیات، تاویل، احادیث، فقہی مسائل، معاشی مسائل، عام مسائل، کاروباری مسائل، سیاسی مسائل اور تحریک اسلامی کے متعلق سوالات وجوابات رکھے گئے ہیں۔

رسائل ومسائل کی چار جلدیں مولانا مودودی کی ہیں جبکہ باقی جلدیں مولانا کے قریبی شاگرد مولانا غلام علی کی ہیں۔ مولانا غلام علی ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۵ء وفاقی شرعی عدالت کے جج بھی رہے تھے۔ رسائل ومسائل، مولانا کی قوت استنباط و استدلال کا مظہر ہیں۔ مولانا احناف کی تحقیقات پر اعتماد نہیں کرتے بلکہ خود مسئلہ کی تحقیق کرتے تھے۔ جرابوں پر مسح، فاتحہ

---

[1] برصغیر کے چند جید حنفی علماء کی کتب فتاویٰ (ایک اجمالی تعارف)، ص ۵۱۔۵۲

[2] ایضاً، ص ۵۰۔۵۱

خلف الامام اور اذان فجر کے وقت سحر کے تناول کے بارے میں مولانا کا مسلک جمہور سے مختلف تھا۔ مولانا اپنے مؤقف پر مضبوط دلائل رکھتے تھے۔ اس مجموعہ میں مصنوعی تولید، پوسٹ مارٹم، ترجیحی حصص اور مشینی امامت وغیرہ جیسے مسائل بھی آ گئے ہیں۔

جواہر الفقہ: مفتی محمد شفیعؒ نے اپنے فتاویٰ کے علاوہ متعدد فقہی رسائل تحریر کیے۔ انہی رسائل کو بعد ازاں مدون ومرتب کر کے ''جواہر الفقہ'' کے نام سے شائع کیا گیا۔

آپ کی فقہی تصانیف کی تعداد پچانوے (۹۵) ہے۔ ۴۵ فقہی مسائل ایسے تھے جو یا تو طبع نہیں ہو سکے یا محض کسی ماہنامہ وغیرہ میں ایک مضمون کی حیثیت سے شائع ہوئے تھے یا طبع ہو کر نایاب ہو گئے تھے۔ ایسے تمام رسائل کو اس مجموعہ میں شامل کیا گیا ہے۔[۱] اب مکتبہ دار العلوم کراچی نے انہیں اعلیٰ طباعی معیار کے مطابق دو جلدوں میں شائع کیا ہے۔

فقہی مقالات: مولانا مفتی محمد تقی عثمانی عصرِ حاضر کی نمایاں شخصیات میں شامل ہیں۔ یہ کتاب مولانا کے ان مقالات کا مجموعہ ہے، جن میں سے اکثر مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کیلئے بزبانِ عربی تحریر کیے گئے تھے۔ مولانا کے شاگرد مولانا عبداللہ میمن نے ان میں سے اکثر کا اردو ترجمہ کیا۔ ایک مقالہ ''حقوق مجردہ کی خرید وفروخت'' کا ترجمہ ہندوستان کے عالم مولانا عتیق احمد لستوی نے کیا۔ ''شیئرز کی خرید وفروخت'' مقالہ نہیں ہے بلکہ بیت المکرم کراچی میں منعقد ایک تجارتی سیمینار میں پڑھا جانے والا مقالہ ہے۔[۲]

اس مجموعہ میں عصرِ حاضر کے جدید مسائل پر سیر حاصل گفتگو کی گئی ہے۔ مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کو المعہد العالمی للفکر الاسلامی، واشنگٹن کے ارسال کردہ سوالات کے جوابات ایک مقالہ بعنوان ''غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے مسائل'' میں شامل کتاب ہے۔

المعہد العالمی للفکر الاسلامی، واشنگٹن کی طرف سے مسلم اقلیتوں کے متعلق سوالات کے جوابات بھی شامل کتاب ہیں۔

تفہیم المسائل: یہ مولانا گوہر رحمٰن (م ۲۰۰۳ء) کی تصنیف ہے۔ اس مجموعہ میں ان استفسارات کے جواب درج ہیں جو مولانا کے ادارہ جامعہ تفہیم القرآن میں آتے تھے۔ اسی مجموعہ میں مولانا کے آٹھ اختصاص مقالہ جات بھی شامل ہیں۔ وہ ۲۱ سوالات جو ایک میڈیکل ایسوسی ایشن کی طرف سے پوچھے گئے ہیں وہ بھی شامل ہیں، یہ سوالات جدید طبی مسائل پیوند کاری، ٹیسٹ ٹیوب بے بی وغیرہ کے متعلق ہیں۔[۳]

موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل: یہ مولانا برہان الدین سنبھلی کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب مصنف کے چند علمی مقالات، فکری مضامین اور فقہی جوابات کا مجموعہ ہے۔ مولانا کے یہ مقالات کم وبیش تہائی صدی کے اندر وقفہ وقفہ سے مختلف

۱۔ رفیع عثمانی، مفتی (پیش لفظ) جواہر الفقہ، کراچی، مکتبہ دار العلوم، ۱۹۹۹ء، ۱/۱۳۔۱۵

۲۔ محمد عبداللہ میمن، مولانا، پیش لفظ فقہی مقالات، کراچی، میمن اسلامک پبلیشرز، ۲۰۰۴ء، ۱/۳۔۴

۳۔ گوہر رحمٰن، مولانا، تفہیم المسائل، مردان، مکتبہ تفہیم القرآن ۱۹۹۸ء، ۱/۱۹۔۲۰

اسباب ومحرکات اور سوالات کی بناء پر ان کے قلم سے نکلے۔ ان میں سے بعض مقالہ جات بعض بین الاقوامی یا ملکی علمی اجتماعات کے لئے اور کچھ فقہی مراکز ومجالس کی طلب پر اور زیادہ ان سوالات کے جواب میں لکھے گئے جو محقق کے پاس ایک فقہی ادارہ (مجلس تحقیقات شرعیہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ) کے ناظم ہونے کی حیثیت سے ملک وبیرون ملک سے آئے۔[۱]

مولانا برہان الدین کے ہاں حزم واحتیاط کے ساتھ توسع کا پہلو ملتا ہے۔ آپ نے خود بھی اس کتاب کی ابتداء میں اس کا اعتراف کیا ہے کہ انہوں نے نہ تو ہر جدید کو قابل قبول بنانے کیلئے ایڑی چوٹی کا زور لگایا ہے اور نہ ہر جدید کو معمولی اسباب کا بناء پر ناجائز کہہ کر رد کرنا مناسب سمجھا ہے۔[۲]

پراویڈنٹ، انشورنس، انتقال خون، اعضاء کی پیوندکاری، عورتوں کی ملازمت کا مسئلہ، سول میرج اور مشینی ذبیحہ جیسے اہم جدید مسائل کو زیر بحث لایا گیا ہے۔

مولانا وہ واحد شخص ہیں جنہیں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے پیوندکاری کے جواز کے فیصلے سے اتفاق نہیں۔[۳]

اسلام اور جدید دور کے مسائل: مولانا محمد تقی امینی (م ۱۹۹۱ء) برصغیر کی ممتاز علمی وفکری شخصیت تھے۔ مجلس تحقیقات شرعیہ ہندوستان آپ ہی کے نظریہ اجتہاد اجتماعی کی عملی صورت تھی۔ مولانا فقہ کی تشکیل جدید کیلئے ایسے علماء کے وجود کے خواہش مند تھے جو مجتہدین منتسبین کے وظائف سرانجام دینے کے اہل ہوں۔[۴] آپ کی یہ کتاب مختلف مقالات کا مجموعہ ہے۔ یہ مقالات مختلف قومی اور بین الاقوامی سیمیناروں کیلئے لکھے گئے تھے۔ اولاً انہیں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے مقالات امینی کے نام سے ۱۹۷۰ء میں شائع کیا۔[۵] پھر غالباً ۱۹۸۸ء میں قدیمی کتب خانہ نے مولانا کے کچھ نئے مقالات کے اضافے کے ساتھ یہ مجموعہ "اسلام اور جدید دور کے مسائل" کے عنوان سے شائع کیا۔

اس مجموعہ میں اولاً اجتہاد، فقہ کی تدوین جدید کی صورت، فقہ کی تدوین جدید میں موجود حالات کی رعایت اور فقہ کے اجتماعی مسائل کے مضامین شامل ہیں۔ پھر ریڈیو پر رویت ہلال کی خبر، بازار حصص، بیمہ اور بعض دیگر موضوعات پر مضامین موجود ہیں۔

جدید فقہی مباحث: اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے اجلاسوں میں زیر بحث آنے والے موضوعات کو پاکستان میں ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ "جدید فقہی مباحث" کے نام سے شائع کرتی ہے۔ اب تک اس سلسلہ کی اٹھارہ جلدیں شائع ہوئی ہیں۔ لیکن ان جلدوں میں ابھی تک صرف گیارہ فقہی سیمینار کے موضوعات سموئے گئے ہیں۔ فقہ اکیڈمی ہر سیمینار کے مباحث

۱۔ سنبھلی، برہان الدین، مولانا، موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، لاہور، الفیصل ناشران، س۔ن، ص ۱۲

۲۔ ایضاً، ص ۱۵

۳۔ مجاہد الاسلام قاسمی، اہم فقہی فیصلے، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، ۱۹۹۹ء، ص ۱۳

۴۔ اجتہاد کا تاریخی پس منظر، ص ۳۵۳

۵۔ محمد تقی امینی، مولانا، مقدمہ، اسلام اور جدید دور کے مسائل، کراچی، قدیمی کتب خانہ، س۔ن، ص ۴

ایک مستقل کتاب کی شکل میں طبع کراتی ہے تاہم وہ ملک پاکستان میں عموماً میسر نہیں آتے۔

. اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا اور اس کی اجتہادی کاوشوں کے متعلق گذشتہ صفحات میں تفصیل گذر چکی ہے۔

جدید فقہی مسائل: مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، جواب مجاہد الاسلام قاسمی (م ۲۰۰۲ء) کے بعد اسلامک فقہ اکیڈمی کے ''امین عام'' ہیں، کے فقہی مضامین ''جدید فقہی مسائل'' کے عنوان سے طبع ہوئے ہیں۔ پہلے یہ کتاب دو حصوں میں طبع ہوئی تھی اب معاشرت، معیشت اور میڈیکل سائنس میں سے ہر ایک کے متعلق علیحدہ علیحدہ حصے شامل کر کے مکمل پانچ حصوں میں یہ کتاب طبع ہوئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اردو فقہی ادب میں جدید مسائل کے حوالے سے یہ کتاب اساس اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ تقریباً تمام بنیادی جدید فقہی مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ بعض جدید مسائل پر مولانا کی علیحدہ علیحدہ کتب بھی میسر ہیں۔

فقہی مضامین: ڈاکٹر مفتی عبدالواحد، لاہور کی معروف دینی درسگاہ جامعہ مدنیہ کے فاضل ہیں۔ مولانا نے اپنی تدریسی اور فقہی خدمات کا آغاز اسی ادارے سے کیا تھا۔ اسی ادارے کے رسالہ ''انوار مدینہ'' اور دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کے رسالہ ''منہاج'' میں آپ کے جو فقہی مضامین طبع ہوئے، انہی کو علیحدہ ''فقہی مضامین'' کے نام سے شائع کیا گیا ہے۔[1]

مولانا کے ہاں اسلاف کے طریقہ تحقیق کی پابندی نظر آتی ہے تاہم مولانا اصول کے دائرہ کار میں رہتے ہوئے جہاں وسعت و رخصت کی ضرورت محسوس کرتے ہیں وہاں رخصت دینے میں تأمل نہیں کرتے۔ چونکہ مولانا ایم بی بی ایس ڈاکٹر بھی ہیں اور اسی پیشہ سے تاحال منسلک بھی ہیں، اس لیے طب کے مسائل میں مولانا کا نقطۂ نظر بسا اوقات دیگر مفتیان کرام سے مختلف نظر آتا ہے۔ مسائل بہشتی زیور کے نام سے مولانا کی ایک اور کتاب بھی بعض جدید مسائل کے حوالے سے معلومات فراہم کرتی ہے۔

فقہی مضامین میں مالتھس کے نظریہ آبادی، پیوندکاری، ٹیسٹ ٹیوب بے بی، کلوننگ، بازار حصص میں سرمایہ کاری اور اسلامی بینک کاری پر اعتراضات جیسے عنوانات پر بحث کی گئی ہے۔

دارالحرب میں سود کے جواز کے سلسلہ میں مولانا منفرد نقطۂ نظر کے حامل ہیں۔ پیش نظر مقالہ میں انکی رائے اور اس کے دلائل درج کیے گئے ہیں۔

ان کتب کے علاوہ مفتی سید سیاح الدین کاکاخیل (م ۱۹۸۸ء) کی کتاب تفہیم الاحکام اور سید عروج احمد قادری (م ۱۹۸۶ء) کی کتاب ''احکام و مسائل'' اہم فقہی مباحث پر مشتمل ہیں۔

اختصاصی فقہی کتب

اردو فقہی ادب میں کسی خاص فقہی باب کے متعلق یا کسی خاص فقہی مسئلہ کے متعلق بھی کتب موجود ہیں۔ ان میں

---

[1] عبدالواحد، ڈاکٹر مفتی، فقہی مضامین، کراچی، مجلس نشریات اسلام، ۲۰۰۶، ص ا

سے چند کتب کا یہاں تذکرہ کیا جا رہا ہے۔

حیلۂ ناجزہ: مولانا اشرف علی تھانویؒ کی یہ تصنیف عورتوں کے حق تنسیخ نکاح کے مسئلہ پر مشتمل ہے۔ کتاب کا مکمل تعارف مقالہ ہذا کے متعلقہ مسئلہ کی ابتداء میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

مولانا تھانویؒ کے مواعظ و ملفوظات میں بعض فقہی مسائل و احکام بھی مذکور ہوتے ہیں۔ انہی فقہی مسائل و احکام کو ''اشرف الاحکام'' کے عنوان سے جمع کیا گیا ہے۔ اسی طرح ''اسلامی شادی'' کے نام سے حضرت تھانویؒ کا ایک رسالہ بعض عائلی مسائل پر اہم معلومات فراہم کرتا ہے۔

ہمارے عائلی مسائل: مولانا مفتی محمد تقی عثمانی کی شخصیت بلاشبہ اپنے آپ ایک ادارہ ہے۔ مولانا برصغیر کی وہ واحد شخصیت ہیں جنہیں بعض بین الاقوامی فقہ اکیڈمیوں میں شمولیت حاصل ہے۔ بلکہ اب تو آپ مجمع الفقہ الاسلامی، جدہ کے نائب صدر کے عہدہ پر فائز ہیں۔

مولانا کے فقہی رسائل کی بھی خاصی تعداد ہے۔ یہ مذکورہ بالا کتاب ان کی ابتدائی کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ یتیم پوتے کی وراثت، صغر سنی کی شادی، تعدد ازدواج اور اس طرح کے دیگر مسائل پر دور جدید کے تناظر میں گفتگو کی گئی ہے۔

اسلام اور جدید معشیت و تجارت: مولانا تقی عثمانی کی یہ تالیف ان کے ان خطبات کا مجموعہ ہے جو انہوں نے دار العلوم کراچی میں مختلف مدارس کے اساتذۂ کرام کے سامنے دیئے تھے۔ مولانا کو اقتصادیات اسلامی میں تخصص حاصل ہے اس لیے اقتصادیات اسلامی پر مولانا کی ایک سے زائد تالیفات ہیں۔

حال ہی میں ادارۂ اسلامیات نے ان تمام تالیفات کو یکجا کر دیا ہے۔ اس مجموعہ میں اسلام کا معاشی نظریہ، تجارت کے اسلامی احکام، بازارِ حصص میں سرمایہ کاری اور اسلامی بینکاری جیسے موضوعات شامل ہیں۔

مریض و معالج کے اسلامی احکام: جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے کہ ڈاکٹر مفتی عبد الواحد کا یہ رسالہ مریض و معالج کے لیے فقہی اور اخلاقی ضابطہ بندیوں کی نشاندہی کرتا ہے۔

شیئرز بازار میں سرمایہ کاری: عبد العظیم اصلاحی کی یہ کتاب بازار حصص میں سرمایہ کاری کی صورتوں اور ان کے شرعی احکام پر مشتمل ہے۔

کریڈٹ کارڈ کے شرعی احکام: مولانا محمد اسامہ کی یہ کتاب کریڈٹ کارڈ کے متعلق اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ اور دیگر اجتماعی اجتہادی اداروں کی تحریرات پر مشتمل ہے۔ کتاب کے آخر میں کراچی کے دو دینی مدارس کے فتاویٰ بھی شامل ہیں۔

فقہی مسائل پر مشتمل رسائل و جرائد

اردو فقہی ادب کا ایک اہم حصہ وہ رسائل و جرائد بھی ہیں جن میں عصری فقہی مسائل کا تذکرہ ہوتا ہے۔ ان رسائل کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

اختصاصی فقہی مجلات

عام مجلات

اختصاصی فقہی مجلات

اختصاصی فقہی مجلات میں ہندوستان سے مجلّہ بحث ونظر اور پاکستان سے مجلّہ المباحث الاسلامیہ اور مجلّہ فقہ اسلامی شامل ہیں۔

بحث ونظر: مولانا مجاہد الاسلام قاسمی برصغیر میں معاصر دور کی ایک متحرک شخصیت تھے۔ آپ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے مؤسس، نائب امیر شریعت بہار واڑیسہ، ادارہ بحث ونظر کے امین عام اور سہ ماہی مجلّہ بحث ونظر کے منتظم تھے۔

مولانا کے اس رسالہ میں ''اصولی مباحث'' ''قرآنیات'' ''تعارف کتاب'' ''شخصیات'' اور ''فتاوی'' کے تحت فقہ اسلامی کی معاصر تطبیقات پر ہمہ جہتی مضامین پیش ہوتے ہیں۔ مولانا مجاہد الاسلام کی وفات کے بعد مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی ادارت میں دہلی سے نکلتا ہے۔

المباحث الاسلامیہ: مولانا سید نصیب علی شاہ (م۲۰۰۷ء) نے ملک پاکستان میں عصری فقہی مسائل کے حل کی خاطر علماء کو ایک مرکز پر جمع کرنے کیلئے فقہی کانفرنسوں کے انعقاد کی ضرورت محسوس کی۔ چنانچہ فروری ۱۹۹۶ء میں بنوں میں پہلی فقہی کانفرنس منعقد ہوئی۔ اس وقت سے اب تک چھ فقہی کانفرنسیں منعقد ہو چکی ہیں۔ معاشرتی، معاشی اور طبی مسائل ان کانفرنسوں کا موضوع رہے ہیں۔ بنیادی طور پر انہی کانفرنسوں میں پڑھے جانے والے مقالہ جات کی اشاعت کیلئے سہ ماہی ''المباحث الاسلامیہ'' کا اجراء کیا گیا۔ بعد ازاں اس مجلّہ نے اپنا دائرہ وسیع کرتے ہوئے ملک و بیرون ملک کے علماء کے مقالہ جات بھی شاملِ اشاعت کیے ہیں۔ ملک پاکستان میں اپنی نوعیت کا یہ منفرد مجلّہ ہے۔

فقہ اسلامی: ڈاکٹر نور احمد شاہتاز نے ۱۹۹۹ء میں کراچی سے اس مجلّہ کا اجراء کیا۔ اس رسالہ میں اردو، عربی اور انگریزی میں فقہ اسلامی کے متعلق برصغیر کے علاوہ عالم عرب اور دیگر خطۂ ہائے ارضی کے علماء کے مقالات شائع ہوتے ہیں۔

فکر ونظر: پاکستان میں دینی مجلّات کی تاریخ میں ''فکر ونظر'' سرفہرست ہے۔ ۱۹۶۳ء سے یہ مجلّہ باقاعدگی سے شائع ہوتا ہے۔ پہلے ماہنامہ تھا پھر سہ ماہی ہو گیا۔ اس رسالہ میں عصری فکری مسائل کے پہلو بہ پہلو عملی فقہی مسائل پر بھی مضامین چھپتے رہتے ہیں۔ یہ مضامین بلاشبہ ملک پاکستان کے نمایاں اہل علم کے اجتہادات پر ایک وقیع سرمایہ ہیں۔ عائلی، معاشی اور طبی مسائل پر اس مجلّہ کے مضامین قابل قدر ہیں۔

تحقیقات اسلامی: سہ ماہی تحقیقات اسلامی ''جماعت اسلامی ہند کے ادارہ'' ادارہ تحقیق وتصنیف، علی گڑھ'' کا ترجمان ہے۔ ۱۹۸۲ء سے تا حال باقاعدگی سے شائع ہوتا ہے۔ ۲۰۰۶ء تک اس رسالہ میں ۴۹۷ مقالات اور ۵۲ مقالات کے تراجم نے جگہ پائی تھی جبکہ ۱۷۱ مقالہ نگاران کی نگارشات شائع ہوئی تھیں [1] جدید فقہی مسائل میں سے سماجیات، معاشیات اور طب

جدید کے متعلق مقالہ جات شائع ہوئے ہیں۔

معارف: علوم شرقیہ پر برصغیر میں لکھے جانے والے مجلّات میں ''معارف'' سرفہرست ہے۔ برصغیر کے اہل علم کے نتائج تحقیق اس رسالہ کی زینت رہے ہیں۔ اس مجلّہ میں جدید فقہی مسائل کے متعلق بھی مضامین چھپتے رہتے ہیں۔

مولانا مناظر احسن گیلانی (م ۱۹۵۶ء) اور مولانا ظفر احمد عثمانی کے مابین غیر مسلم ممالک میں سود کے جواز و عدم جواز کے متعلق عمدہ بحث اسی رسالہ میں شائع ہوئی۔

البلاغ: دار العلوم کراچی کے ترجمان ماہنامہ البلاغ کا اجراء ۱۹۶۶ء میں ہوا۔[۲] اس وقت سے اب تک یہ رسالہ باقاعدگی سے شائع ہوتا ہے۔ جدید فقہی مسائل کے متعلق مضامین اور اسی مدرسہ کے دار الافتاء کے اہم فتاویٰ بھی وقتاً فوقتاً اس میں شائع ہوتے رہتے ہیں۔

بینات: جامعہ علوم اسلامیہ، بنوری ٹاؤن کراچی کا ترجمان ماہنامہ ''بینات'' فکریات اور فقہیات دونوں میدانوں میں اسلامی مؤقف کا ترجمان ہے۔ فتاویٰ بینات کے ذکر میں اس مجلّہ کے متعلق چند باتیں ذکر کر دی گئی ہیں۔

ترجمان القرآن: جماعت اسلامی پاکستان کا ترجمان ماہنامہ ''ترجمان القرآن'' ہے۔ فکری محاذ پر عالم اسلام کا ترجمان ہے۔ اس رسالہ کی تاریخ پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وقتاً فوقتاً اسلام کی اساسی تعلیمات پر ہونے والے حملوں کا اس مجلّہ نے ٹھوس اور مدلل انداز میں جواب دیا ہے۔ اس مجلّہ میں فکریات کے پہلو بہ پہلو بعض جدید فقہی مسائل پر بھی مضامین ملتے ہیں۔ ''رسائل و مسائل'' کا عنوان عوامی استفسارات کیلئے مخصوص ہے۔

الحق: دار العلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک کا ترجمان ماہنامہ ''الحق'' مولانا سمیع الحق کی ادارت میں باقاعدگی سے نکلتا ہے۔ عصری فقہی مسائل پر اس رسالہ کے مضامین وقیع حیثیت رکھتے ہیں۔

الخیر: جامعہ خیر المدارس کا ترجمان ''الخیر'' مولانا حنیف جالندہری کی ادارت میں نکلتا ہے۔ اس رسالہ میں بھی فقہی مسائل و مضامین چھپتے رہتے ہیں۔

منہاج: سید محمد متین ہاشمی (م ۱۹۹۲ء) کی کاوشوں سے دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، لاہور سے سہ ماہی ''منہاج'' کا اجراء ۱۹۸۲ء سے ہوا۔ یہ رسالہ لائبریری کی انتظامیہ کی بے اعتنائی کے باعث وقتاً فوقتاً موقوف بھی ہوتا رہا ہے۔ اس مجلّہ کے خصوصی نمبر ''اسلامی معیشت نمبر'' اور ''اجتہاد نمبر'' اپنے موضوعات و عناوین کے اعتبار سے اہمیت کے حامل ہیں۔ منہاج کو معاصر فقہی مسائل کے حوالے سے خصوصی حیثیت حاصل ہے۔

محدث: مولانا عبد الرحمٰن مدنی کی ادارت میں جامعہ رحمانیہ سے جاری ہونے والا یہ ماہنامہ علمی و فقہی حیثیت سے اہمیت کا

۱۔ جلال الدین عمری، ادارۂ تصنیف و تحقیق اور تحقیقات اسلامی کے بیس سال، سہ ماہی تحقیقات اسلامی، مدیر جلال الدین عمری، علی گڑھ، ادارہ تحقیق و تصنیف، اکتوبر دسمبر ۲۰۰۶ء، ص ۱۷

۲۔ اکبر شاہ بخاری، بیس علمائے حق، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، س۔ن، ص ۲۶۴

حامل ہے۔ مسلک اہل حدیث کی تبلیغ ودفاع کے ساتھ ساتھ عصری مسائل بھی رسالہ کی زینت بنتے رہتے ہیں۔

زندگی: ماہنامہ زندگی نومبر ۱۹۴۸ء سے رام پور انڈیا سے شائع ہونا شروع ہوا۔ پھر اکتوبر ۱۹۸۴ء سے ''زندگی نو'' کے نام سے دہلی سے شائع ہونا شروع ہوا۔[1] اور یہ سلسلہ اب تک جاری ہے۔ یہ جماعت اسلامی ہند کے افکار کا ترجمان ہے۔ اس رسالہ کے کچھ خصوصی نمبر ''مسلم پرسنل لاء نمبر'' اور ''طلاق نمبر'' وغیرہ کو اہل علم کے ہاں پذیرائی حاصل ہوئی۔ ''رسائل و احکام'' کا عنوان فقہی مسائل کیلئے مخصوص ہے۔

ان مذکورہ بالا رسائل کو اجتہاد کے حوالے سے معاصر فقہی ادب کی تاریخ میں اساسی حیثیت حاصل ہے۔

دینی مدارس کے دار الافتاء

اردو فقہی ادب کا ایک اہم حصہ وہ فتاویٰ بھی ہیں، برصغیر کے طول وعرض میں پھیلے ہوئے دینی مدارس سے جاری ہوتے ہیں اور کسی کتاب یا دینی مجلہ میں شامل نہیں ہوتے۔

یہاں اہم دینی مدارس کا ذکر کیا جارہا ہے جہاں باقاعدہ دار الافتاء قائم ہیں اور ان کے فتاویٰ کو وثوق واعتماد کا درجہ حاصل ہے۔

دار الافتاء کراچی

دار العلوم کراچی کا دار الافتاء ملک پاکستان کا سب سے بڑا دار الافتاء ہے۔ اس ادارہ میں مفتی محمد شفیعؒ، مولانا رشید احمد لدھیانوی، مولانا عاشق الٰہی بلند شہری جیسے اساطینِ افتاء خدمات سرانجام دیتے رہے ہیں۔ اب مولانا مفتی محمد تقی عثمانی اور مولانا محمد رفیع عثمانی اس ادارے کے سربراہ ہیں۔

چونکہ مولانا محمد تقی عثمانی کو عالمی شہرت حاصل ہے، اس لیے بیرون ملک سے بہت سے سوال اس ادارہ کو موصول ہوتے ہیں۔ زیر نظر مقالہ میں بھی اس ادارہ کے چند فتاویٰ شامل کیے گئے ہیں۔

دار الافتاء جامعہ اشرفیہ لاہور

جامعہ اشرفیہ کا یہ ادارہ مفتی جمیل احمد تھانویؒ (م۱۹۹۴ء) کے زیر ادارت فتویٰ نویسی کی اہم خدمت سرانجام دیتا رہا ہے۔ مفتی جمیل احمد تھانویؒ کے فتاویٰ بلاشبہ ہزاروں کی تعداد میں ہیں۔ ڈاکٹر خلیل احمد تھانوی، دار العلوم اسلامیہ لاہور نے مفتی صاحب کے فتاویٰ کے ایک حصہ کو جمع (Edit) کیا ہے مگر تا حال وہ مجموعہ شائع نہیں ہوا۔

موجودہ عرصہ میں مفتی حمید اللہ جان رئیس دار الافتاء کی ذمہ داری ادا کر رہے ہیں۔ اس ادارہ کے فتاویٰ کو عوام الناس کا اعتماد بھی حاصل ہے اور عدالتوں میں بھی پذیرائی حاصل ہے۔

دار الافتاء جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی: اس ادارہ کا تعارف ''فتاویٰ بینات'' کے ذیل میں کروایا جاچکا ہے۔

---

[1] محمد الیاس الاعظمی، ڈاکٹر، اسلامیات کے چند اہم اردو رسائل وجرائد کے اشاریے، سہ ماہی تحقیقات اسلامی، اکتوبر دسمبر ۲۰۰۶ء، ص ۴۷

دارالافتاء جامعہ خیر المدارس ملتان

اس ادارہ میں مفتی خیر محمدؒ اور بعدازاں مفتی عبدالستار فتویٰ نویسی کا کام کرتے رہے ہیں۔اب بھی یہ ادارہ مصروف عمل ہے۔

دارالافتاء دارالعلوم حقانیہ، اکوڑہ خٹک سرحد

اس ادارہ میں مولانا عبدالحق اور بعدازاں مفتی فریدؒ فتویٰ نویسی میں مصروف عمل رہے ہیں۔اب بھی یہ ادارہ مصروف عمل ہے۔

دارالافتاء جامعہ فاروقیہ کراچی

مولانا سلیم اللہ خان، صدر وفاق المدارس العربیہ، پاکستان، مہتمم جامعہ ہذا نے دارالافتاء قائم کیا۔اس ادارہ کے فتاویٰ قدرے کم مقبول ہوئے ہیں۔

دارالافتاء جامعہ بنوریہ سائٹ کراچی

مفتی نعیم اللہ اس ادارہ کے سربراہ ہیں۔مفتی شوکت علی، رئیس دارالافتاء ہیں۔اس ادارہ کے فتاویٰ اپنی ویب سائٹ کے باعث ملک و بیرون ملک مقبول ہیں۔

دارالافتاء جامعہ نعیمیہ لاہور

مفتی محمد حسین نعیمی اس ادارہ کی مقتدر شخصیت تھے۔آپ کے اس ادارہ کو بریلوی مسلک کے عوام میں پذیرائی حاصل ہے۔

دارالافتاء دارالعلوم دیوبند

دارالعلوم دیوبند کے دارالافتاء کو ایک صدی سے زائد عرصہ سے برصغیر اور دنیا کے دوسرے خطوں میں پذیرائی حاصل ہے۔

دارالعلوم دیوبند کی ویب سائٹ کے مطابق اس ادارہ سے صرف مفتی مہدی حسن (م ۱۹۷۶ء) کے بحیثیت صدر مفتی قیام (۱۹۴۷......۱۹۶۸ء) کے عرصہ میں جاری ہونے والے فتاویٰ کی تعداد ۱۷۵۳۲۴ ہے۔[1]

مفتی مہدی حسن کے علاوہ مفتی عزیز الرحمٰن، مفتی محمد شفیع، مفتی محمود گنگوہی، مفتی نظام الدین اور مفتی ظفیر الدین مفتاحی اس عظیم ادارہ کے نمایاں اصحاب فتاویٰ میں شامل ہیں۔

ا۔ http//www.darululoom-deoband.com

دارالافتاء جامعہ اشرفیہ مبارکپور

ہندوستان میں بریلوی مکتبۂ فکر کا یہ اساسی ادارہ ہے۔ ان کے ہاں مجلس شرعی مبارکپور کے قیام کے بعد ملک کے طول وعرض کے اصحاب افتاء جمع ہوتے رہتے ہیں۔ اس لیے عصری اجتماعی مسائل میں اجتماعی مؤقف سامنے آجاتا ہے۔ اس ادارے اور مجلس شرعی کا کریڈٹ کارڈ کے بارے میں متفقہ فیصلہ زیرنظر مقالہ میں شامل ہے۔

دارالافتاء ادارہ بحث ونظر: اسی ادارہ کو اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کی تاسیس کا شرف حاصل ہے۔ ادارہ کے اہم فتاویٰ مجلہ بحث ونظر میں شامل ہوتے رہتے ہیں۔

ہندوستان میں دینی مدارس کی کثیر تعداد ہے۔ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے قیام کے بعد عصری اجتماعی مسائل میں ان مدارس کے اصحاب کا اجتماعی واختلافی مؤقف سامنے آجاتا ہے۔ اس اکیڈمی اور ادارہ کے دارالافتاء کے فتاویٰ زیرنظر مقالہ میں شامل ہیں۔

دینی اداروں کی ویب سائٹس

دینی اداروں کی ویب سائٹس، ای میل کے ذریعے سوالوں کے جواب اور on line Fatwa بھی علماء کے انفرادی اجتہادات کا ایک ذریعہ ہیں۔

http://www.binoria.org

جامعہ بنوریہ سائٹ کراچی کی یہ ویب سائٹ عالم اسلام کی پہلی ویب سائٹ ہے جو ہاتھ کے لکھے ہوئے (Hand written) فتاویٰ کو سکین (Scan) کر کے جاری کرتی ہے۔ یہ سائٹ باقاعدہ up-date ہوتی رہتی ہے۔ اس مقالہ میں بھی اس کے کچھ فتاویٰ ملحقات میں شامل کیے گئے ہیں۔

http://www.DarululoomDeoband.com

دارالعلوم دیوبند کی یہی ویب سائٹ ای۔ میل کے ذریعے سوالات کے جواب کا اہتمام کرتی ہے۔ پوچھے گئے سوالات کے جوابات کا ایک ذخیرہ اس ویب سائٹ پر موجود ہے۔ بازار حصص میں سرمایہ کاری کے متعلق ایک فتویٰ زیرنظر مقالہ کے ملحقات میں شامل ہے۔

http://www.Islamicacademy.org

بریلوی مکتبۂ فکر کی یہ ویب سائٹ مختلف بریلوی کتب فتاویٰ اور اس مکتبۂ فکر کے معاصر علماء کے فتاویٰ پر مشتمل ہے۔

http://www.JamiaAshrafia.org.pk

جامعہ اشرفیہ on-line Fatwa کا اہتمام کرتی ہے۔ ایک مخصوص وقت میں بذریعہ انٹرنیٹ براہ راست گفتگو

کے ذریعے مفتیان کرام سے سوالات پوچھے جاتے ہیں۔

http://www.ifa-india.org

اسلامک فقہ اکیڈمی کی اس ویب سائٹ پر بھی ای میل کے ذریعے فتویٰ کی سہولت موجود ہے۔ ای میل کے ذریعے دریافت کیے جانے والے سوالات کے جواب ایک معتد بہ تعداد میں ویب سائٹ پر موجود ہیں۔

باب دوم

جدید معاشرتی مسائل اور اردو فقہی ادب

باب دوم کے اہم مشمولات

مواصلاتی نکاح

نکاح مشروط

مہر مشروط بنکاح ثانی وطلاق

نکاح مشروط بملازمت

تفویض طلاق

عدالتی خلع

تنسیخ نکاح

ضبط تولید انفرادی واجتماعی سطح پر

اسقاط حمل

یتیم پوتے کی وراثت

غیرت کا قتل

فصل اول

نکاح کے جدید مسائل اور اردو فقہی ادب

مواصلاتی نکاح

موجودہ دور میں ٹیلفون کے ذریعے نکاح کا رواج عام ہے، بلکہ انٹرنیٹ کے آنے کے بعد ویب کیمرہ (Web Camera) کے ذریعے ایجاب وقبول کرنے والے مرد وعورت اور گواہ سب ایک دوسرے کو دیکھ بھی لیتے ہیں، نیز فون کا سپیکر کھول دینے سے گواہ براہ راست اکھٹے مجیب کے ایجاب کو سن سکتے ہیں۔ان صورتوں میں ٹیلی فون کے ذریعے نکاح کا حکم کیا ہوگا؟

مواصلاتی نکاح کی دو قسمیں ہیں۔

ا۔ایک قسم تو وہ ہے کہ جس میں ایجاب کرنے والا بذریعہ ٹیلی فون کسی شخص کو اپنی طرف سے نکاح کا وکیل بنا دیتا ہے اور یہ مؤکل مجلس نکاح میں دو گواہوں کے سامنے وکالۃً ایجاب کرتا ہے اور دوسرا فریق اس ایجاب کو قبول کر لیتا ہے۔ یہ صورت معاصر فقہاء کرام کے ہاں متفق علیہ ہے۔[1]

۲۔ دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں مجیب بذریعہ فون براہ راست ایجاب کرتا ہے اور دوسرا فریق فون پر براہ راست قبول کرتا ہے تو یہ صورت مختلف فیہ ہے۔

منکرین کا مؤقف

منکرین کا مؤقف یہ ہے کہ ایسی صورت میں نکاح نہیں ہوتا۔[2]

بعض کے نزدیک اگر فون کا سپیکر کھلا ہو پھر بھی نکاح ناجائز ہے۔[3]

دلائل

ا۔نکاح کے لیے وحدت مجلس شرط ہے چاہے حقیقۃً ہو جائے جیسے دونوں فریق اور گواہان ایک ہی جگہ بیٹھے ہوں یا معنی جیسے مجیب کا خط مجلس نکاح میں پڑھا جائے اور دوسرا فریق سن کر قبول کرلے جبکہ یہاں ٹیلی فون کی صورت میں نہ حقیقۃً مجلس ایک ہے نہ معنیً۔[4]

ا۔ فتاویٰ محمودیہ۱۰/۶۷۸؛ فتاویٰ مفتی محمود، ۳۰/ ۳۶۸،لدھیانوی، محمد یوسف، مولانا، آپکے مسائل اور ان کا حل، کراچی، مکتبہ لدھیانوی، ۱۹۹۸ء،۵/ ۳۱؛مفتی عبدالواحد کی رائے اولاً عدم جواز کی تھی، پھر جواز کی رائے اختیار کی جس کا تذکرہ آگے آ رہا ہے۔عبدالواحد، ڈاکٹر، مفتی، مسائل بہشتی زیور، لاہور، مکتبۃ الحسن، س۔ن،۲/ ۳۶؛ رحمانی، خالد سیف اللہ، مولانا، جدید فقہی مسائل، کراچی، زم زم پبلشرز، ۲۰۰۶ء،۱/ ۱۹۳

۲۔ آپ کے مسائل اور ان کا حل،۵/ ۳۱؛ جدید فقہی مسائل، ۱/ ۱۹۳؛مفتی محمود حسن گنگوہی نے مذکورہ بالا صورت اول ذکر کی ہے جس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ صورت دوم کو وہ ناجائز سمجھتے تھے۔فتاویٰ محمودیہ کے مرتبین ومحشین نے سپیکر فون کے استعمال کی صورت میں جواز ذکر کیا ہے اور خیر الفتاویٰ کا حوالہ دیا ہے فتاویٰ محمودیہ،۱۰/ ۶۸۰

۳۔ جامعہ خلفائے راشدین کراچی کا فتویٰ ملحق ا

۴۔ جدید فقہی مسائل،۱/ ۱۹۳؛ جامعہ خلفائے راشدین کراچی کا فتویٰ ملحق ا

۲۔ نکاح میں یہ بھی شرط ہے کہ عاقدین میں جہالت نہ ہو۔ اس کی مثال دیتے ہوئے فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ اگر عورت پردے میں بیٹھی ہو اور اس کے ساتھ کوئی اور عورت بھی ہو تو اب آواز میں اشتباہ کے پیش نظر عورت کے ایجاب وقبول کا اعتبار نہ ہوگا۔[۱]

مجوزین کا موقف

مجوزین کا موقف یہ ہے کہ اگر لاؤڈ سپیکر کھلا ہو تو فون پر نکاح جائز ہے۔[۲]

دلائل

۱۔ اگر ایک فریق کسی کو وکیل بنائے بغیر ایک مکتوب میں ایجاب کر دے اور یہ ایجاب مجلس عقد میں گواہوں کے سامنے پڑھا جائے اور دوسرا فریق قبول کرے تو فقہاء ایسی صورت کو جائز کہتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ یہاں معنوی اتحاد پایا گیا اور وہ کافی ہے۔ جس طرح مکتوب کی صورت میں اتحاد معنوی پایا گیا اسی طرح ٹیلی فون پر آنے والی آواز بھی اتحاد معنوی کے لیے کافی ہونی چاہیے۔[۳]

۲۔ ٹیلی فون پر آنے والی آواز کی اچھی طرح شناخت ہو جاتی ہے۔ پھر بھی یہ ممکن ہے کہ آواز میں اشتباہ ہو جائے مثلاً یہ کہ آواز پہلے سے ٹیپ شدہ ہو۔ اسے فقہاء "النغمة تشبة النغمة" سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر یہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ آواز کی آواز سے مشابہت کے احتمال کے باوجود فقہاء دو اندھوں کی گواہی نکاح میں جائز سمجھتے ہیں۔

"وکذا بصر الشاهد لیس بشرط فینعقد النکاح بحضور الاعمی"[۴]

لہذا جب دو اندھوں کی گواہی کی صورت میں آواز کے اشتباہ کو برداشت کیا گیا ہے تو پھر ٹیلی فون سے آنے والی آواز میں موجود اشتباہ بھی قابل درگزر ہونا چاہیے۔[۵]

منکرین کے اعتراضات:

۱۔ خط اور آواز میں فرق ہے۔ مولانا ظفر احمد عثمانی مسئلہ رؤیت ہلال کے بیان میں لکھتے ہیں۔

"ٹیلی فون گواہی اصل کے اعتبار سے خط کے مثل ہے لان النغمة تشبه النغمة کما ان الخط یشبه الخط لیکن اگر غور کیا جائے تو اس میں خط سے زیادہ اشتباہ ہے کیونکہ خط میں مکرر نظر کر کے بخوبی شناخت کا موقع ملتا ہے اور ٹیلی فون میں قلت وقت کی وجہ سے مکرر غور کی نوبت نہیں آسکتی"[۶]

---

۱ جامعہ خلفائے راشدین کراچی کا فتویٰ ملحق ۱

۲ خیر الفتاویٰ، ملتان، مکتبہ امدادیہ، ۴/۳۷۰۔۳۷۱؛ فتاویٰ حقانیہ، ۴/۳۱۱۔۳۱۲؛ جامعہ الرشید کراچی کا فتویٰ ملحق ۲، مفتی عبدالواحد کا فتویٰ ملحق ۴

۳ خیر الفتاویٰ، ۴/۳۷۰۔۳۷۱

۴ کاشانی، علاء الدین، بدائع الصنائع، بیروت، دارالکتاب العربی ۱۹۸۲ء، ۲/۲۵۵

۵ مفتی عبدالواحد کا فتویٰ ملحق ۴

۶ ظفر احمد عثمانی، مولانا، امداد الاحکام، کراچی، مکتبہ دارالعلوم، ۲۰۰۵ء، ۲/۱۲۷

نیز خط اور ٹیلی فون میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ خط کو دوبارہ جب مجلس عقد میں پڑھا گیا تو گویا ایجاب دوبارہ پھر ہوا اور اس کے بعد معاً ہی قبول ہو گیا۔ جبکہ ٹیلی فون پر کیے ہوئے ایجاب کو مجیب کی مجلس کا ایجاب کہا جائے یا مجلس عقد کا ایجاب؟ ظاہر ہے کہ وہ مجیب کی مجلس کا ہی ایجاب ہے۔ لہذا مجلس عقد میں یہ ایجاب نہیں ہوا۔[۱]

مجوزین کی طرف سے جواب

ایجاب وقبول میں اتحاد مجلس کا یہ مطلب نہیں کہ ایجاب کے شروع سے لے کر قبول کے آخر تک مکان ایک ہی رہے۔ ایجاب کو جب تحریر کیا یا قاصد کو ایجاب پر مشتمل پیغام دے کر بھیجا اب وہ تحریر یا پیغام لمبا سفر کر کے عورت کے پاس پہنچا تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اب مجلس عقد میں نیا ایجاب ہوا بلکہ یہ اسی ایجاب کا تسلسل ہے جو مجیب کی مجلس سے شروع ہوا تھا۔ مفتی عبدالواحد لکھتے ہیں۔

> ''تحریر وقاصد کے واسطہ کی طرح ٹیلی فون بھی ایک واسطہ ہے جس سے ایجاب ایک جگہ سے دوسری دور کی جگہ تک پہنچ جاتا ہے اور آواز بھی ایجاب کرنے والے کی ہوتی ہے۔ پھر ٹیلی فون پر ایجاب کو دوسرے عاقد تک پہنچنے سے تسلیم کرنے میں کیا چیز مانع ہے دوسرے عاقد کو جس مجلس میں ایجاب پہنچا اسی مجلس میں اگر اس نے قبول کیا تو اس صورت میں بھی ایجاب وقبول کا ایک مجلس میں ہونا ثابت ہوا۔''[۲]

حاصل بحث

محقق کی رائے میں مجوزین کے دلائل مضبوط ہیں۔ ٹیلی فون پر آواز کتاب کے مشابہہ ہے اور اتحاد کے لیے کافی ہے اور آواز کا اشتباہ قابل عفو ہے۔ نیز اگر ویب کیمرہ استعمال کر لیا جائے تو فریقین وگواہان ایک دوسرے کو دیکھ بھی سکتے ہیں۔ لہذا جواز کی رائے درست ہے۔

---

۱ جامعہ خلفائے راشدین کراچی کا فتویٰ ملحق ۳

۲ مفتی عبدالواحد کا فتویٰ ملحق ۴

نکاح مشروط:

نکاح مشروط کا معنی یہ ہے کہ نکاح کو کسی شرط کے ساتھ معلق کر دیا جائے مثلاً عورت یہ کہے کہ اس شرط پر نکاح کر رہی ہوں کہ خاوند مجھے میرے آبائی شہر سے باہر نہیں لے جائے گا۔

نکاح میں عائد کی جانے والی شرائط تین قسم کی ہیں۔

۱۔ وہ شرائط جو انہی حقوق و فرائض کو موکد کرتی ہیں جن کو شریعت نے نکاح کی وجہ سے لازمی طور پر واجب قرار دیا ہے جیسے یہ شرط کہ خاوند بیوی کو نفقہ ادا کرے گا، اس کے ساتھ بھلے طور پر بمطابق شریعت زندگی بسر کرے گا، اسی طرح یہ شرط کہ عورت معروف میں خاوند کی اطاعت کرے گی اور یہ کہ اس کی اجازت کے بغیر گھر سے باہر نہیں جائے گی۔

ظاہر ہے کہ ان شرائط کی حیثیت احکام شریعت کی بجا آوری کی توثیق و تجدید ہے جس میں کسی کو اختلاف نہیں۔

۲۔ وہ شرائط جو نکاح سے متعلق وجوبی احکام سے متصادم ہوں۔ ابن رشد کے بقول جو نکاح صحیح ہونے کی شرطوں میں سے کسی کو ساقط کر دیتی ہوں یا نکاح کے واجب احکام میں سے کسی حکم میں تغیر و تبدیلی کو مستلزم ہوں جیسے یہ شرط کہ بیوی کا مہر نہیں ہوگا یا شوہر کے ذمہ اس کا نفقہ نہیں ہوگا۔ ایسی شرطیں بالاتفاق غیر معتبر ہیں[۱] امام بخاری نے ایسی شرطوں کی ممانعت پر مستقل عنوان باندھا ہے۔ باب الشروط التی لا تحل فی النکاح' پھر اس کے تحت رسول ﷺ کی وہ حدیث پیش کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ کسی عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنی سوکن کی طلاق کا مطالبہ کرے تا کہ اس کے حصہ کی بھی حقدار بن جائے کیونکہ جو اور جتنا اس کے لیے مقدر ہے وہ تو اسے مل کر رہے گا۔[۲]

ایسی شرائط اگر نکاح میں لگائی جائیں تو ان کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔ نکاح منعقد ہو جائے گا اور شرائط لغو ہوں گی۔

۳۔ وہ شرائط جن سے عورت کو نفع پہنچ سکتا ہے۔ درآنحالیکہ شریعت نے ان شرائط کو نہ واجب قرار دیا ہے نہ ان سے منع کیا ہے ایسی شرطوں میں عموماً مرد اپنے ہی کسی حق سے دستبردار ہو جاتا ہے، مثلاً یہ کہ خاوند اسے اس کے میکہ میں رکھے گا یا یہ کہ اس کو شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا۔ ایسی شرائط کے ساتھ نکاح تو بالاتفاق منعقد ہو جاتا ہے مگر اختلاف اس میں ہے کہ کیا ایسی شرائط پوری کرنا مرد پر لازم ہے؟

یہ مسئلہ قرن صحابہ سے مختلف فیہ چلا آ رہا ہے۔

منکرین کا موقف:

منکرین کا موقف یہ ہے کہ ان شرائط کو پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔ جو حضرات ایسی شرائط کو غیر معتبر تصور کرتے

۱۔ ابن رشد، محمد بن احمد، بدایۃ المجتہد، بیروت، دار الفکر، س۔ن، ۴۴/۲

۲۔ صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب الشروط التی لا تحل فی النکاح، ۱۹۷۸/۵ء، ح ۴۸۵۷

ہیں ان میں حضرت علیؓ، سعید بن مسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، عطاء، شعبی، ابن شہاب زہری، عبد الرحمٰن بن اذنیہ، ایاس بن معاویہ، ہشام بن ہبیرۃ، طاؤس رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ شامل ہیں[۱] ائمہ اربعہ میں سے ماسوا امام احمد بن حنبل کے باقی اسی مؤقف کے حامی ہیں[۲]

دلائل: اس مؤقف کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"کل شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل"[۳]

۲۔ نیز رسول اللہ ﷺ کا یہ بھی ارشاد ہے:

"المسلمون علی شروطهم الا شرطا حرم حلالا وأحل حراما"[۴]

یعنی مسلمانوں کے حقوق وواجبات طے شدہ شرطوں کے مطابق ہونگے۔ سوائے ایسی شرط کے جو کسی حلال کو حرام کرے اور حرام کو حلال کردے۔

اب اگر بیوی ایسی شرط لگاتی ہے جس کے ذریعے وہ کسی حلال کو شرط کے ذریعے خاوند کیلئے حرام کردے تو یہ ناجائز ہوگا۔ مثلاً وہ شرط لگائے کہ دوسرا نکاح نہ کرو جہاں میں ہوں وہاں ہی تم رہو۔ حالانکہ دوسرے نکاح کی اور آزادانہ کسی بھی جگہ رہنے کی خاوند کو اجازت ہے تو گویا حلال کردہ اشیاء کو حرام بنانا ہے جو ناجائز ہے۔

۳۔ ایسی شرطیں تقاضائے عقد کے خلاف ہیں۔

مثبتین کا مؤقف:

مثبتین میں حضرت عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عمرو بن عاصؓ، قاضی شریح، ابوالشعثاء، حضرت عمر بن عبدالعزیز، اسحاق،

---

[۱] عبد الرزاق، ابوبکر عبد الرزاق بن ہمام، المصنف، بیروت، المکتب الاسلامی ۱۴۰۳ھ، کتاب النکاح، باب الشروط، ۶/۲۲۴-۲۳۱؛ مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب النکاح، من قال لیس شرطها بشیء، ۳/۵۰۰

[۲] العبدری، محمد بن یوسف، التاج والاکلیل، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۸ھ، ۳/۴۴۶؛ مقدسی، عبداللہ بن احمد، المغنی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ھ، ۷/۷۱؛ ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم، البحر الرائق، بیروت، دار المعرفۃ، س۔ن، ۳/۱۷۳؛ نووی، یحییٰ بن شرف، شرح النووی علی صحیح مسلم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ھ، ۹/۲۰۱-۲۰۲

[۳] ابن حبان، محمد بن حبان، صحیح ابن حبان، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۱۴ھ، ذکر البیان بان زوج بریرۃ کان عبدالاحرا، ۱۰/۹۴، ح ۴۲۷۲، ابن ماجہ، محمد بن یزید، سنن ابن ماجہ، بیروت، دار الفکر، س۔ن، کتاب العتق، باب المکاتب، ۲/۸۴۲، ح ۲۵۲۱؛ احمد بن حنبل، امام، المسند، مصر، مؤسسۃ قرطبہ، س۔ن؛ مسند عائشہ، ۶/۱۸۳، ح ۲۵۵۴۳، ۶/۲۱۳، ح ۲۵۹۲۷

[۴] سنن البیہقی الکبریٰ، کتاب الشرکۃ، باب الشرط فی الشرکۃ، ۶/۷۹، کتاب النکاح، باب الشرط فی النکاح، ح ۱۴۲۱۱؛ طبرانی، سفیان بن احمد، المعجم الکبیر، موصل، مکتبۃ العلوم، ۱۴۰۴ھ، باب من اسمہ عمرو، ۱۴۰۴ھ، ۱۷/۲۲، ح ۳۰

اوزاعی، ابن شبرمہ کا یہی قول ہے۔[۱] امام بخاری نے "باب الشروط فی النکاح" قائم کر کے حضرت عمرؓ کا وہی قول نقل کیا ہے جو ان شروط کے معتبر ہونے کے بارے میں ہے۔ جس نے انکا ررجحان بھی اس طرف معلوم ہوتا ہے۔[۲] امام ابوداؤد کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے ان کے ہاں عنوان، "باب فی الرجل یشترط لها دارها" ہے۔[۳] ائمہ اربعہ میں سے امام احمد بن حنبل کا یہی مسلک ہے۔[۴]

دلائل:۔ اس مسلک کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

قرآن پاک میں ارشاد ہے۔

﴿يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ﴾ [۵]

"اے اہل ایمان اپنے عقود پورے کیا کرو۔"

اس آیت کے ذیل میں جصاص لکھتے ہیں۔

"وكذلك كل شرط شرطه انسان على نفسه فى شىء يفعله فى المستقبل فهو عقد" [۶]

یعنی مستقبل کے بارے میں انسان جو بھی شرط اپنے اوپر عائد کرے وہ عقد ہے، پھر فرماتے ہیں۔

"وهو عموم فى ايجاب الوفاء بجميع ما يشترطه الانسان على نفسه ما لم تقم دلالة تخصصه" [۷]

یعنی انسان اپنے اوپر جو بھی شرطیں منظور کرے یہ آیت ان تمام شرائط کے پورا کرنے کو واجب قرار دیتی ہے سوائے اس کے کوئی ایسی دلیل ہو جو اس میں تخصیص کا تقاضا کرتی ہو۔

۱۔ حضرت عمر اور امام اسحاق بن راہویہ کی طرف نسبت امام ترمذی نے کی ہے۔ ابن مسعودؓ کا ذکر امام بغوی نے کیا ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز اور دیگر تابعین کا ذکر مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے اور ابن شبرمہ کی طرف نسبت ابن رشد نے کی ہے۔
ترمذی، محمد بن عیسی، سنن ترمذی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، س۔ن، کتاب النکاح، باب ما جاء فی الشرط فی عقدة النکاح، ۳/۴۲۴؛ مصنف ابن ابی شیبۃ، کتاب النکاح، فی الرجل یتزوج المراة ویشترط لها دارها، ۳/۵۰۰؛ بدایۃ المجتھد، ۲/۴۴؛ بغوی، محمد حسین بن مسعود، شرح السنۃ، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۲۴ھ، کتاب النکاح، باب الوفاء بشرط النکاح، ۵/۴۴

۲۔ صحیح، بخاری، کتاب النکاح، باب الشروط فی النکاح، ۵/۱۹۷۸

۳۔ سنن ابی داؤد، کتاب النکاح، باب فی الرجل یشترط لها دارها، ۲/۲۴۴

۴۔ المغنی، ۷/۷۱

۵۔ المائدہ ۵:۱

۶۔ احکام القرآن لجصاص، ۳/۲۸۵

۷۔ ایضاً، ۳/۲۸۶۔۲۸۷

۲۔رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"احق ما اوفیتم من الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج"[۱]

سب سے زیادہ قابل ایفاء وہ شرطیں ہیں جن کے ذریعے تم عصمتوں کو حلال کرتے ہو۔

ذیل میں اس حدیث کے حوالہ جات میں مذکور کتب صحاح وسنن کے تراجم ابواب سے معلوم ہوتا ہے کہ محدثین نے اس حدیث بالا سے اسی قسم کی شروط سمجھی ہیں۔

۳۔عبدالرحمٰن بن غنم کہتے ہیں کہ میں حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر تھا، حضرت عمرؓ کے پاس ایک مقدمہ آیا، جس میں شوہر اور بیوی کے درمیان یہ شرط طے شدہ تھی کہ شوہر اس کو میکہ ہی میں رکھے گا، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ شرط پوری کی جائے۔اس کے شوہر نے کہا کہ اگر اس طرح کا فیصلہ ہو تو عورت جب بھی شوہر سے علیحدہ ہونا چاہے گی، علیحدہ ہو جائے گی، حضرت عمرؓ نے فرمایا:

"المسلمون عند مشارطهم عند مقاطع حدودهم"[۲]

یعنی مسلمان اپنی شرطوں کو پورا کرنے میں اپنی حدود کے پابند ہیں۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ ظاہر ہے کہ صحابہ کی موجودگی میں تھا جب انہوں نے اس پر نکیر نہیں کی تو گویا یہ کم ازکم مدینہ میں موجود صحابہ کا متفقہ فیصلہ ہو گیا۔[۳]

۴۔یہ ایسی شرطیں ہیں جو مقاصد نکاح میں تو مانع نہیں اور اس سے ایک جائز مقصد و منفعت متعلق ہے جیسے اپنے ملک میں رہنا یا مہر کی زیادتی، تو جب یہ امور درست ہیں تو ان پر مشتمل شرطوں کو بھی درست ہونا چاہیے۔[۴]

احناف کے ہاں شرائط مذکورہ کی حیثیت:

عام طور پر یہی خیال کیا جاتا ہے کہ احناف کے نزدیک ان شرائط پر عمل کرنا مطلقاً ضروری نہیں ہے۔ مگر اس میں اتنی تفصیل ضرور ہے کہ احناف کے ہاں اس قسم کی شرائط عہود و مواعید کے زمرے میں آتی ہیں جنکا پورا کرنا اگرچہ قضاءً ضروری نہیں ہے تاہم "دیانۃً" ضروری ہے، علامہ عینی لکھتے ہیں:

---

۱ صحیح بخاری، کتاب الشروط، باب الشروط فی المہر ،۲/۹۷۰، ح ۲۵۷۲، کتاب النکاح، باب الشروط فی النکاح، ۵/۱۹۷۸، ح ۴۸۵۶؛ صحیح مسلم، کتاب النکاح، باب الوفاء بشرط النکاح، ۲/۱۰۳۵، ح ۱۴۱۸، سنن ابی داؤد، کتاب النکاح، باب فی الرجل یشترط لها دارها، ۲/۲۴۴، ح ۲۱۳۹؛ سنن ترمذی، کتاب النکاح، باب ماجاء فی الشرط فی عقدة النکاح، ۳/۴۳۴، ح ۱۱۲۷؛ سنن نسائی، کتاب النکاح، احکام فی الخطبة وشروط النکاح، ۳/۳۲۲-۳۲۳، ح ۵۵۳۱، ۵۵۳۲؛ سنن ابن ماجہ، کتاب النکاح، باب الشرط فی النکاح، ۱/۶۲۸، ح ۱۹۵۴

۲ مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب النکاح، فی الرجل یتزوج ویشترط لها دارها، ۳/۵۰۰

۳ المغنی، ۷/۷۱

۴ محولہ بالا

"یؤمر الزوج بتقوی اللہ والوفاء بالشروط ویحکم بذلک حکما"[۱]

شوہر کو تقوی اور ایفاء شرط کا حکم دیا جائے گا اور اس بارے میں قطعی حکم دیا جائے گا۔

اسی طرح مولانا انور شاہ کاشمیری مسئلہ مذکورہ میں حنفیہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"والشروط اللتی لا تنافی النکاح جائزۃ وتوفی دیانۃ ولا تلزم قضاء"[۲]

جو شرطیں منافی نکاح نہیں ہیں وہ جائز ہیں، دیانۃً ان کو پورا کرنا واجب ہے۔ قضاءً واجب نہیں ہے۔

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں ایک فتوی میں نکاح مشروط کے بارے میں یہ تصریح ہے، کہ

"اس صورت میں نکاح ہو گیا، شرائط کے پورا نہ کرنے سے نکاح میں فرق نہیں آیا۔ اگرچہ شوہر کو دیانۃً پورا کرنا شرائط کا ضروری تھا مگر پورا نہ کرنے سے نکاح میں کچھ فرق نہیں آیا"۔[۳]

حاصل یہ ہے کہ احناف کے ہاں ان شرائط کو پورا کرنا صرف دیانۃً ضروری ہے عورت شرط پوری نہ ہونے کی صورت میں فسخ کا دعویٰ نہیں کر سکتی جبکہ حنابلہ کے ہاں ان شرائط کا پورا کرنا قضاءً ضروری ہے اس لئے عورت قاضی کے ہاں فسخ کا دعویٰ کر سکتی ہے۔

ہندوستان کے تناظر میں:

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنے آٹھویں اجلاس منعقدہ ۲۰ تا ۲۴ اکتوبر ۱۹۹۵ء بمقام مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں اس مسئلہ پر کافی بحث وتمحیص کی کہ خاص ہندوستان کے حالات کے تناظر میں کیا حنابلہ کے مؤقف کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

حنابلہ کے مؤقف کو اختیار کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ عورت کوئی ایسی شرط لگا سکے جس سے وہ ایسے تحفظات حاصل کر سکے جس کے ذریعے سے اس کا مستقبل محفوظ ہو جائے اور وہ متوقع خطرات سے محفوظ رہ سکے۔

خاص ہندوستان کے تناظر میں اس مسئلہ کی اہمیت اسلئے بڑھ جاتی ہے کہ وہاں کے مسلمان شریعت کے مزاج ومذاق سے محرومی، شرعی پابندیوں سے لاعلمی اور ناخواندگی کے باعث اکثر اوقات بغیر کسی تدبیر کے طلاق کا فیصلہ کر لیتے ہیں یا پھر دوسری شادی کا عزم کر لیتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے ہاں طلاق کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے اور خواتین کے ساتھ ظلم و ناانصافی کے واقعات بھی بڑھتے جا رہے ہیں۔ وہاں مختلف مقامات پر قائم شرعی نجی عدالتیں، امارات شرعیہ اور دارالقضاء وغیرہ کے ذمہ داران اس کی تائید کرتے ہیں۔[۴]

---

۱ عینی، بدرالدین محمود بن احمد، عمدۃ القاری، کوئٹہ، مکتبہ رشیدیہ، س۔ن، ۲۰/ ۱۹۸

۲ کاشمیری، انور شاہ، مولانا، العرف الشذی علی جامع الترمذی، ملتان، مکتبہ شرکت علمیہ، س۔ن، ۱/ ۲۱۶

۳ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، ۷/ ۹۳

۴ جدید فقہی مسائل، ۳/ ۲۷۔ ۲۸

مجوزین کا مؤقف:

اکیڈمی کے اجلاس میں شریک فقہاء میں سے بعض کی رائے یہ تھی کہ ہندوستانی مسلم معاشرے کے مخصوص حالات کے پیش نظر حنابلہ کے مسلک کو اختیار کیا جا سکتا ہے [۱]

دلائل: (۱)۔ یہ درست ہے کہ جمہور کا مؤقف قوی ہے تاہم جمہور ہی میں سے بعض حنابلہ کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں [۲]

ابن رشد مالکی لکھتے ہیں:

"والحدیثان صحیحان اخرجهما البخاری ومسلم الا ان المشهور عند الاصولین القضاء بالخصوص علی العموم وهو لزوم الشروط وهو ظاهر ما وقع فی العتبية وان كان المشهور خلاف ذلک" [۳]

یعنی جمہور کی دلیل "کل شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل اور حنابلہ کی دلیل "احق ما اوفیتم من الشروط ان توفوا بہ ما استحللتم به الفروج" دونوں حدیثیں صحیح ہیں اور بخاری و مسلم کی تخریج کردہ ہیں۔ ہاں البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ مشہور قاعدہ اصولیین کا یہ ہے کہ خاص کے ذریعے عام کی تخصیص کی جائے گی اور وہ یہ ہے کہ یہاں شروط کو لازم کر دیا جائے یعنی یہ عموم کہ وہ تمام شروط باطل ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں اس میں سے شروط نکاح کی تخصیص کر دی جائے کہ وہ بہر حال باطل نہیں۔ یہی بات مالکی مذہب کی مشہور کتاب عتبیہ میں ہے۔ اگرچہ مالکیہ کا مشہور قول اس کے خلاف ہے۔

حنابلہ کی دلیل مذکور کے بارے میں جمہور کا مؤقف یہ ہے کہ اس سے وہی شرائط مراد ہیں جو خود مقتضیات عقد میں سے ہیں۔ گویا وہ شرائط مراد ہیں جو بذات خود بغیر کسی شرط کے خود بخود عقد نکاح میں شامل ہیں۔ لیکن ابن حجر لکھتے ہیں:

"قد استشکل ابن دقيق العيد حمل الحديث علی الشروط اللتی هی من مقتضيات النكاح قال تلک الامور لا تؤثر الشروط فی ايجابها فلا تشتد الحاجة الی تعليق الحكم باشتراطها وسياق الحديث يقتضی خلاف ذلک لان لفظ "احق الشروط" يقتضی ان يكون بعض الشروط يقتضی الوفاء بها وبعضها اشد اقتضاء والشروط هی من مقتضی العقد مستوية فی وجوب الوفاء بها" [۴]

---

۱ یہ مؤقف بہت سے معاصر فقہاء کا ہے، رحمانی، خالد سیف اللہ، مولانا، نکاح میں شرط تفویض طلاق اور شرط مہر کا مسئلہ، مشمولہ، جدید فقہی مباحث، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، س۔ن، ۱۱/۵۰؛ مصطفےٰ عبد القدوس ندوی، اشتراط فی النکاح، جدید فقہی مباحث، ۱۱/۵۵؛ نسیم احمد قاسمی، مولانا، نکاح میں شرائط مقرر کرنے کا شرعی حکم، ۱۱/۷۰

۲ رحمانی، خالد سیف اللہ، مولانا، نکاح میں شرط تفویض طلاق اور شرط مہر کا مسئلہ، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۴۶۔۴۷

۳ بدایۃ المجتهد، ۲/۴۵

۴ ابن حجر، احمد بن علی، فتح الباری، بیروت، دار المعرفۃ، ۱۳۷۹ھ، ۹/۲۱۸

یعنی جو شرطیں خود ہی مقتضیات عقد میں سے ہیں، انہیں کو اس حدیث کا مصداق قرار دینے پر ابن دقیق العید کو اشکال ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب ان امور کو واجب قرار دیئے جانے میں ان شرطوں کو لگانا مؤثر نہیں ہے تو پھر ان شرطوں کے لگانے پر حکم کو معلق کرنے کی کوئی حاجت نہیں، حدیث کا سیاق بھی اس سے مختلف بات کا متقاضی ہے، کیوں کہ احق الشروط کی تعبیر ظاہر کرتی ہے کہ بعض شرطیں قابل ایفاء ہیں اور بعض زیادہ قابل ایفاء ہیں اور جو شرطیں واجبات عقد میں سے ہیں وہ لازم الایفاء ہونے میں برابر ہیں۔

یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ شارع علیہ السلام کا منشاء یہ نہیں تھا کہ کوئی ایسی شرط نہ لگائی جائے جو کتاب اللہ میں نہیں، بلکہ مقصد یہ تھا کہ ایسی شرائط جو کسی ایک فریق کو ایسا فائدہ پہنچائیں جو اس عقد کی روح ہی کے مخالف ہوں، جمہور ہی کی دلیل کے پس منظر میں حضرت بریرہؓ کا قصہ اس پر شاہد ہے۔ پھر یہ بھی کہ ابوموسی اشعریؓ کو حضرت عمرؓ کے لکھے جانے والے خط میں یہ الفاظ تھے:

"الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا احل حراما او احرم حلالا"[1]

یعنی مسلمانوں کے درمیان ہر طرح کی صلح جائز ہے مگر وہ صلح جو تحریم حلال و تحلیل حرام کردے۔

باوجود اس ارشاد فاروقی کے خود عمر فاروقؓ نکاح کی ان شروط کو قابل ایفاء سمجھتے تھے، گویا وہ ان شروط کو تحریم حلال نہیں گردانتے تھے۔[2]

۲۔ موجودہ دور کے اہل علم و تحقیق مثلاً ڈاکٹر مصطفیٰ الزرقاء، شیخ سید سابق اور ڈاکٹر وہبہ الزحیلی بھی حنابلہ کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں۔[3]

۳۔ ہندوستان کے حالات ایسے ہیں کہ جہاں ضرورۃً حنابلہ کے مسلک کو اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔[4]

منکرین کا مؤقف:

منکرین کا مؤقف یہ ہے کہ جمہور کے مسلک ہی کو اختیار کرنا چاہیے۔[5]

منکرین کے دلائل:

۱۔ جمہور کا مسلک دلائل کے اعتبار سے قوی ہے۔ مفتی محمد زید لکھتے ہیں:

---

[1] سنن دار قطنی، کتاب فی الاقضیہ والاحکام وغیرہ ذلک، کتاب عمرؓ الی ابی موسی اشعری، ۴/۲۰۶، ح ۱۵

[2] نکاح میں شرط تفویض طلاق اور شرط مہر کا مسئلہ مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۴۷۔۴۸

[3] ایضاً، ۱۱/۴۶

[4] ایضا، ۱۱/۵۰؛ اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۵۵؛ نکاح میں شرائط مقرر کرنے کا شرعی حکم، جدید فقہی مباحث، ۱۱/۲۷

[5] یہ مؤقف بھی متعدد حضرات کا ہے۔ محمد زید، مفتی، نکاح میں مقرر کی ہوئی شرطوں کے شرعی احکام مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۲۲۳؛ عتیق احمد بستوی، مولانا، اشتراط فی النکاح مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۶۸، ابوسفیان اعظمی مشمولہ جدید فقہی مباحث، اشتراط فی النکاح، ۱۱/۹۱

''نصوص میں غور کرنے اور محققین کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کو تمام قسم کی شرطوں سے خالی ہونا چاہیے، نکاح بغیر کسی قید و شرط کے مطلق ہونا چاہیے، سنت متوارثہ یہی ہے۔ اس سے عدول کرنا سنت متواترہ کے خلاف ہے الا یہ کہ ایسی شرط ہو جو خود مقتضائے عقد کے مطابق ہو اور محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک ان احادیث کا مصداق یہی شرطیں ہیں جن کے بارے میں مقرر کردہ شرطوں کے پورا کرنے کی تاکید آئی ہے۔''[1]

یہی وجہ ہے کہ امام مالک فرمایا کرتے تھے کہ اگر عورت اس طرح کی شرائط عائد کر لے مثلاً یہ کہ خاوند اس کو اس کے آبائی شہر سے باہر نہیں لے جائے گا تو مرد کو عورت پر ملک تام حاصل نہ ہوگی اور ملک بضع کی اباحت ملک تام ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ امام مالک فرمایا کرتے تھے کہ میرا دل چاہتا ہے کہ میں بازاروں میں منادی کروادوں کہ مرد کی دین داری اور امانت داری کو دیکھ کر نکاح کرو اور شرائط عائد کر کے نکاح مت کرو۔[2]

۲۔ مصالح کے اعتبار سے بھی جمہور کا مؤقف راجح ہے، کیونکہ ان شرائط کو جائز ٹھہرانے سے عورتیں خودسر ہو جائیں گی اور شریعت کے مزاج و مذاق سے بے آہنگ شرائط عائد کرنا شروع کردینگی۔ نیز ان شرائط میں ایسے وعدے ہیں جن سے امور شرعیہ سے تعارض لازم آتا ہے۔[3]

۳۔ علماء برصغیر بھی اسی جمہور کی رائے کے مؤید رہے ہیں۔ مثلاً حضرت تھانویؒ لکھتے ہیں کہ بعض نادان یہ سمجھتے ہیں کہ مہر میں زیادتی مرد کو طلاق سے روک دے گی۔ حالانکہ یہ ضروری نہیں نیز یہ کہ بعض اوقات طلاق ہی میں مصلحت ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ ایسی صورت میں مرد کثرت مہر کے باعث طلاق نہ دیں گے مگر طلاق سے بدتر معاملہ کریں گے کہ نکاح میں رکھیں گے اور نفقہ نہ دیں گے اور حقوق زوجیت ادا نہ کریں گے یہ طلاق سے بدتر صورت ہوئی۔[4]

اسی طرح فتاویٰ رشیدیہ اور فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں بھی نکاح ثانی کی صورت میں طلاق کی شرط پر عدم جواز کا حکم دیا گیا ہے۔[5]

محقق کی رائے:

محقق کا خیال یہ ہے کہ جمہور کے نقطۂ نظر کی حکمت یہ ہے کہ نکاح جیسے معاملہ میں کہیں عورتیں بے لگام ہو کر اس عمومی روش کو اختیار نہ کر لیں کہ خاوندوں کو مختلف قیود کا پابند کرتی رہیں مثلاً یہ کہ وہ میرے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح نہیں

۱۔ نکاح میں مقرر کی ہوئی شرطوں کے شرعی احکام، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۲۳۳

۲۔ کاندھلوی، محمد زکریا، اوجز المسالک شرح مؤطا امام مالک، سہارنپور، مکتبہ یحیویہ، ۱۳۷۴ھ، ۴/۲۶۴

۳۔ عتیق احمد بستوی، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/ ۶۷۔۶۸

۴۔ تھانوی، اشرف علی، مولانا، اسلامی شادی، ملتان، ادارہ تالیفات اشرفیہ، س۔ن، ص۱۷۶

۵۔ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، ۷/ ۹۳؛ فتاویٰ رشیدیہ مشمولہ تالیفات رشیدیہ، ص۳۸۲

کرے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے ہاں جوان شروط کے دیانۃً ایفاء کا تصور ملتا ہے حقیقت میں وہ جانبین کے مذکورہ متعارض دلائل کے درمیان ممکنہ حد تک بہترین توفیق و تطبیق ہے جس میں ایک طرف خاوند اپنے وعدہ کا پابند اور دوسری طرف عورت اس حق کے متوازن استعمال پر قائم رہتی ہے، اس لئے دلائل کے اعتبار سے جمہور کا قول مضبوط ہے۔

فقہ اکیڈمی نے کافی بحث وتمحیص کے بعد حنابلہ کے قول کو اختیار کرنے کی اجازت دی ہے۔[۱]

مہر مشروط بنکاح ثانی وطلاق:

نکاح مشروط سے مشابہ دو اور مسائل بھی قابل توجہ ہیں وہ یہ ہیں کہ نکاح ثانی اور طلاق کے ساتھ مہر میں زیادتی کو مشروط کیا جا سکتا ہے یا نہیں یعنی یہ کہ اگر خاوند نے دوسرا نکاح نہ کیا تو مہر مثلاً بیس ہزار اور اگر نکاح کیا تو مہر پچاس ہزار۔ یہ مسئلہ بھی اکیڈمی کے اسی مذکورہ اجلاس میں قابل بحث رہا ہے۔

فقہاء احناف کے ہاں اس طرح مہر کی دو مقداریں اگر مشروط طور پر طے کی جائیں تو اس کے بارے میں مختلف فروعات کتب فقہ میں نقل ہوئی ہیں ان میں سے چند حسب ذیل ہیں۔

۱۔ ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خوبصورت ہو تو مہر دو ہزار اور بدصورت ہو تو ایک ہزار۔ ۲۔ ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خاندانی طور پر آزاد ہو رہی ہو تو مہر دو ہزار اور اگر خاندانی طور پر غلام تھی گو اب آزاد ہے تو مہر ایک ہزار۔ ۳۔ عورت نے بوقت نکاح کہا کہ اگر ناکح کی کوئی اور بیوی ہو تو مہر دو ہزار اور اگر نہ ہو تو مہر ایک ہزار۔ ان تینوں صورتوں میں احناف کے ہاں متفقہ طور پر موجود دونوں مہر صحیح ہونگے اور شرائط قابل ایفاء ہونگی۔

اگرچہ ان صورتوں میں احناف کے ہاں اختلاف نقل کیا گیا ہے تاہم ترجیح اس کو ہے کہ یہ صورتیں حکماً متفق علیہ ہیں۔

۴۔ ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر میں تمہاری موجودگی میں دوسرا نکاح کروں تو مہر دو ہزار اور اگر نہ کروں تو ایک ہزار، امام ابوحنیفہ کے ہاں مہر مقرر ایک ہزار ہوگا، اگر اس نے دوسرا نکاح کر لیا تو پھر مہر مثل اور دو ہزار میں سے جو کم ہوگا وہی مہر ہوگا، صاحبین کے ہاں پہلی صورتوں کی طرح یہاں بھی دونوں مہر معتبر ہیں اور نکاح کرنے کی صورت میں مہر دو ہزار ہوگا۔[۲]

مقدم الذکر تین صورتوں اور آخری صورت میں فرق کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ پہلی تین صورتوں میں جو باتیں بطور شرط رکھی گئی ہیں وہ قابلِ مشاہدہ ہیں اور پہلے سے طے شدہ ہیں جبکہ یہ آخری شکل ابھی طے نہیں کہ وہ خاوند دوسرا نکاح کرے گا یا نہیں گویا یہاں خطرہ قوی ہے، نیز پہلی صورتوں میں یہ نزاع نہیں ہے یا ہے مگر خفیف ہے جبکہ اس آخری شکل میں آئندہ نزاع پیدا ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔[۳]

۱۔ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۶۳۱

۲۔ البحر الرائق، ۳/۱۷۲-۱۷۴، رد المحتار مع الدر المختار، ۳/۱۲۳-۱۲۶

۳۔ البحر الرائق، ۳/۱۷۳

اب یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ امام صاحب کے نزدیک جس شرط کا پہلے ذکر کیا، اسی کا اعتبار نہیں ہے بلکہ اعتبار اس کا ہے جو تنجیز کی صورت میں ہے چاہے اسے پہلے ذکر کیا جائے یا بعد میں۔

"اعلم ان قولهم هنا بصحة التسمية الاولى فقط بناء على انها منجزة واما على نحو الف ان طلق ضرتها وعلى الفين ان لم يطلق فعلى العكس لان المنجز الآن عدم الطلاق فينبغى فساد الاولى وصحة الثانية"[۱]

حاصل یہ ہے کہ اگر بیوی نے کہا کہ اگر تو نے میری سوکن کو طلاق دی تو ایک ہزار اور نہ دی تو دو ہزار تو اب دوسری صورت معتبر ہے کیونکہ وہ منجز ہے۔

منکرین کا مؤقف:

منکرین کا مؤقف یہ ہے کہ بہر حال امام صاحب کا قول اختیار کرنا چاہیے۔[۲]

دلائل: ۱۔امام صاحب کا قول راجح ہے۔مولانا آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

''جب تک قول امام کے ترک پر کوئی ضرورت داعیہ نہ ہو مفتی پر مطلقاً قول امام پر فتوی دینا واجب ہے، قاضی پر عموماً قول امام کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہے۔[۳]

ان کا کہنا ہے کہ

''پھر جب کہ مسئلہ دائرہ میں علماء محققین و مدققین نے قول امام ہی پر جزم واعتماد فرمایا بلکہ متون میں امام اعظم ہی کا مذہب بیان فرمایا گیا، شروح میں جہاں قول صاحبین ذکر کیا گیا ہے، وہیں دلائل سے امام اعظم ہی کے قول کو ترجیح دی گئی ہے تو ثابت ہوا کہ قول امام مرجح، معتمد، محقق و منقح ہے جب تک اسباب ستہ (ضرورت، دفع حرج، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، عرف کسی فساد مظنون بظن غالب یا موجودہ کا ازالہ) میں سے کوئی سبب متحقق نہ ہو جائے، رہا طلاق کے واقعات کو روکنے کیلئے صاحبین کے قول پر فتوی وعمل تو یہ بے بنیاد ہے۔[۴]

انہوں نے اپنے علاقے کی مثال دیتے ہوئے لکھا ہے کہ وہاں مہر کی مقدار بہت زیادہ ہوتی ہے پھر بھی لوگ تین کیا دس بیس طلاق دینے سے بھی نہیں ہچکچاتے، دوم یہ کہ امام صاحب کے ہاں دوسری صورت میں جب خاوند شرط (نکاح

---

۱ البحر الرائق، ۳/۱۷۳

۲ محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۱۴۴؛ مصطفےٰ عبد القدوس ندوی، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۱۶۳؛ مصطفےٰ آل مصباحی، مولانا، مشروط نکاح کے چند بنیادی احکام، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۲۶۱

۳ مشروط نکاح کے چند بنیادی احکام، ۱۱/۲۶۱

۴ محولہ بالا

ثانی کا نہ کرنا یا طلاق دینا) پوری نہ کرے تو بہر حال امام صاحب کے ہاں مہر مثلی لازم ہوتا ہے اور مہر مثل عموماً مہر مسمی سے زیادہ مختلف نہیں ہوتا۔[۱]

۲۔ اگر مہر کی مقدار بہت زیادہ رکھ دی جائے تو اس سے بھی مفاسد کا خطرہ ہے مثلاً یہ کہ اگر نشوز عورت کی طرف سے ہو تو مرد کی جان نہیں چھوٹ سکتی کیونکہ وہ اتنا زیادہ مہر ادا نہیں کر سکتا یا پھر مرد کی طرف سے نشوز ہو لیکن وہ عورت کو نکاح سے آزاد نہ کرے کیونکہ وہ اتنا زیادہ مہر ادا کرنے کا متحمل نہیں ہے۔[۲]

حضرت تھانوی ایک جگہ فرماتے ہیں:

> ”بعض عقلمند مہر کی زیادگی میں یہ مصلحت سمجھتے ہیں کہ چھوڑ نہ سکے گا۔ اگر مہر کم ہو تو شوہر پر کوئی بار نہیں پڑتا اور اس کو امر سے کوئی مانع نہیں ہوتا کہ اس کو چھوڑ کر دوسری کرے اور مہر کی کثرت میں ذرا سی رکاوٹ رہتی ہے، یہ عذر بالکل لغو ہے جن کو چھوڑنا ہوتا ہے وہ چھوڑ ہی دیتے ہیں خواہ کچھ ہی ہو، دوسرے نہ چھوڑ سکنا ہر جگہ تو مصلحت نہیں ہے (کیونکہ) جو لوگ مہر کے مطالبہ کے خوف سے نہیں چھوڑتے وہ چھوڑنے سے بدتر کر دیتے ہیں یعنی تطلیق کی جگہ تعلیق عمل میں لاتے ہیں کہ نکاح سے نہیں نکالتے مگر حقوق بھی ادا نہیں کرتے، انکا کوئی کیا کر لیتا ہے، جس کے دل میں خدا کا خوف نہ ہو اس کو کوئی چیز کسی امر سے نہیں روک سکتی۔“[۳]

مجوزین کا موقف

اکثر شرکاء سیمینار کا موقف یہ ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو اختیار کیا جانا چاہیے۔[۴]

دلیل:

ضرورت کے مواقع میں صاحبین کے قول کو اختیار کرنے کی فقہ حنفی میں گنجائش ہے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

”قلت لکن هذا فی غیر مواضع الضرورة فقد ذکر فی حیض البحر فی بحث الوان الدماء اقوالا ضعیفة ثم قال وفی المعراج عن فخر الائمة لو افتی مفت بشئی من هذه الاقوال فی مواضع الضرورة طلبا للتیسیر کان حسنا، وکذا قول ابی یوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشهوة لا یجب به الغسل ضعیف واجازوا العمل به

---

۱ مشروط نکاح کے چند بنیادی احکام، ۱۱/ ۳۶۱

۲ مفتی محفوظ الرحمن، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/ ۲۷۳

۳ اسلامی شادی، ص ۱۷۶

۴ نکاح میں شرط تفویض طلاق اور مشروط مہر کا مسئلہ، جدید فقہی مباحث، ۱۱/ ۵۹؛ عتیق احمد قاسمی، اشتراط فی النکاح، جدید فقہی مباحث، ۱۱/ ۶۹؛ اختر امام عادل، اشتراط فی النکاح، ۱۱/ ۳۰۷۔۳۰۶

لـلـمسافر او الضيف الذی خاف الريبة کما سيأتی فی محله وذالک من مواضع الضرورة"[۱]

''میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے مواقع پر ہے جہاں ضرورت درپیش نہ ہو چنانچہ البحر الرائق کے باب الحیض میں خونِ حیض کے رنگوں کی بابت چند اقوال صاحب بحر نے نقل کیئے ہیں پھر کہا ہے کہ ''معراج'' میں فخر الائمہ سے منقول ہے کہ اگر مفتی ان میں سے کسی پر ازراہ سہولت فتویٰ دے تو بہتر ہے اسی طرح اگر شہوت ٹوٹ جانے کے بعد منی نکلے تو امام ابو یوسف کے ہاں غسل واجب نہیں ہے یہ قول ضعیف ہے لیکن مسافر اور تہمت سے خائف مہمان کے لئے اس پر عمل کرنے کی اجازت ہے جیسا کہ اپنی جگہ آئے گا اور یہ مواقع ضرورت میں سے ہے''

دوسری بات یہ ہے کہ فقہاء نے مسئلہ مذکورہ میں صاحبین اور امام صاحب کا قول نقل کر کے کسی کو ترجیح نہیں دی ایسے مواقع پر صاحبین کے قول کو اگر ازراہِ ضرورت بمطابق تعامل یا بوجہ قوت دلیل اختیار کرلیا جائے تو کوئی حرج نہیں جیسا کہ فقہاء نے اس اصول کی تصریح کی ہے۔[۲]

دیگر موقف:

بعض حضرات نے بلاوجہ طلاق دینے کی صورت میں خاوند پر ایک معتد بہ رقم بطور جرمانہ کے عائد کرنے کی تجویز دی ہے۔[۳] بعض نے کہا ہے کہ ایسے شخص کو سزا دلوائی جائے جو بغیر عذر کے طلاق دیدتا ہے۔[۴] جبکہ بعض نے عالمگیری حوالے سے یہ حیلہ ذکر کیا ہے کہ عورت اسطرح مہر مقرر کرے کہ اگر تم میرے اوپر کوئی سوکن نہ لائے تو مہر دس ہزار اور اگر کوئی سوکن لائے تو مہر مثل اور مہر مثل اتنا بتائے کہ جو مرد پر بھاری ہو۔[۵] ایسی صورت میں امام صاحب کے قول پر عمل بھی ہو جائے گا اور مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔[۶]

محقق کی رائے:

محقق کے رائے میں صاحبین کے قول کو یہاں اختیار کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ یہاں ضرورت کا تحقق ہو جاتا ہے۔ مہر کی زیادتی میں بہر حال طلاق دینے سے روک رہے گی۔ البتہ نکاح ثانی کے بارے میں ایسی شرط قابل ایفاء نہیں

---

۱ ردالمحتار، ۷/۷۸

۲ نکاح میں شرط تفویض طلاق اور شروط مہر کا مسئلہ، جدید فقہی مباحث، ۱۱/ ۵۸

۳ مولانا شمس پیرزادہ، اشترط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/ ۱۳۱۔۱۳۳

۴ مفتی محفوظ الرحمٰن، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/ ۱۴۴

۵ شیخ نظام و جماعۃ علماء، فتاویٰ عالمگیری، کوئٹہ، مکتبہ رشیدیہ، ۱۴۰۳ھ، ۶/ ۳۹۷

۶ نکاح میں مقرر کی ہوئی شرطوں کے شرعی احکام مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/ ۲۳۴

ہونی چاہئے کیونکہ نکاح شریعت میں مطلوب ومرغوب ہے۔ اگر عورت کو یہ خطرہ لاحق ہے کہ نکاح ثانی کے بعد شوہر میرے حقوق پورے نہیں کرے گا تو وہ ابتداءِ نکاح میں تفویض طلاق کا حق اپنے لیے محفوظ کروالے۔

نکاح بشرط ملازمت:

اسی تناظر میں ایک اور مسئلہ بھی اہم ہے، وہ یہ کہ کیا عورت بوقت نکاح یہ شرط رکھ سکتی ہے کہ وہ اپنی مرضی سے ملازمت جاری رکھے گی اور خاوند کو ملازمت چھڑوانے کا حق نہ ہوگا۔

منکرین کا موقف:

اکثر حضرات کا خیال ہے کہ عورت کا خاوند کی خدمت میں رہنا، خاوند کیلئے ہر وقت عورت کا مہیا ہونا اور اس کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلنا، چونکہ نکاح کے مقاصد میں شامل ہے اس لئے ایسی شرط لغو ہوگی۔[۱]

دلیل:

فقہاء نے لکھا ہے:

"واذا ارادت المرء ة ان تخرج الی مجلس العلم بغیر اذن الزوج لم یکن لها ذلک"[۲]

عورت شوہر کی اجازت کے بغیر علمی مجالس میں جانا چاہے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں۔

"له منعها من الغزل وکل عمل تبرعا لأ جنبی ولو قابلة او مغسلة لتقدم حقه علی فرض الکفایة ومن مجلس العلم الا لنازلة امتنع زوجها من سؤالها"[۳]

شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو دھاگے کاتنے اور ہر ایسے کام سے روکے، جو وہ اجنبی شخص کے لئے تبرعاً انجام دے، خواہ وہ دایہ ہو یا غسالہ ہو، کیونکہ شوہر کا حق فرض کفایہ پر مقدم ہے، سوائے اس کے کہ وہ ایسے پیش آمدہ مسئلہ کی بابت ہو جس کو شوہر دریافت نہیں کر رہا ہو۔

مجوزین کا موقف ودلیل:

اس کے بالمقابل چند حضرات کا خیال یہ ہے کہ اگر ملازمت درست ہو شرعی پردہ کا اہتمام ہو اور کوئی غیر شرعی امر نہ ہو تو عورت کے شرط ملازمت کو پورا کرنے میں کوئی حرج نہیں۔[۴] مولانا شمس پیرزادہ کا کہنا ہے کہ اگر خاوند اور بچوں کو عورت

---

۱ نکاح میں شرط، تفویض طلاق اور مشروط مہر کا مسئلہ، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۶۰، برہان الدین سنبھلی، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۲۶۱؛ محمد جنید، مفتی، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۱۱۹

۲ الدر المختار مع رد المحتار، ۳/۶۰۴

۳ محولہ بالا

۴ مولانا اختر امام عادل، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۳۰۰؛ مولانا ممتاز عالم مصباحی، نکاح اور شرائط، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱/۴۹۰؛ اشتراط فی النکاح، مفتی ریاست علی قاسمی، جدید فقہی مباحث، ۱۱/۵۰۹

کی ملازمت سے کوئی تکلیف نہ ہو پھر بھی خاوند روکے تو عورت قاضی کے پاس اپنا معاملہ پیش کر سکتی ہے، قاضی مناسب حال فیصلہ کریگا۔[۱] اسی طرح مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی کا خیال ہے کہ اگر کسی طالبات کے سکول میں یا مدرسۃ البنات میں جہاں مردوں کا داخلہ نہ ہو، عورت بمطابق شرط ملازمت کر سکتی ہے۔[۲]

محقق کی رائے:

محقق کی رائے میں عورتوں کی ملازمت کی شرط لغو ہے۔ اسلئے کہ مرد کو اس کی ضروریات کا کفیل بنا کر عورت کو فکر معاش سے آزاد کر دیا گیا ہے۔ اگر نکاح کو ایسی فضول اور لغو شرطوں سے معلق کرنے کی راہ کھل گئی تو معاشرتی نظام خراب ہو جائے گا۔ لہذا ایسی شرطیں ''سد ذریعہ'' کے اصول کے تحت بھی ناجائز ہی ہونی چاہئیں۔

۱۔ مولانا شمس پیرزادہ، ''اشترط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۱۴۳۔۱۴۴

۲۔ مفتی محفوظ الرحمن، اشتراط فی النکاح، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۱/۱۴۵

فصل دوم

فسخ وتفریق کے جدید مسائل اور اردو فقہی ادب

تفویض طلاق

تفویض طلاق کا مسئلہ یوں تو اسلامی فقہ کا کوئی نیا مسئلہ نہیں ہے تاہم دور جدید میں اس مسئلہ کی اہمیت بڑھ گئی ہے۔

عورتوں کے ساتھ مظالم مسلم معاشرے میں بڑھ گئے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ اس دعوی کی صداقت میں کوئی اختلاف ہو، تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ خود کتب فتاویٰ میں اس طرح کے کئی استفسارات موجود ہیں جن میں عورتوں پر مظالم کا ذکر ہے اور ان سے خلاصی کی صورتیں پوچھی گئی ہیں۔

غیر منقسم ہندوستان کے فتاویٰ جات میں بکثرت ''کابین نامہ''[۱] میں تفویض طلاق کا ذکر ملتا ہے[۲] البتہ پاکستان میں لکھے جانے والے فتاویٰ جات میں تفویض طلاق کا ذکر کم ہے۔ تفویض طلاق کا معنی ہے بیوی کو طلاق کا حق دے دینا یا کسی تیسرے شخص کو شوہر کا یہ حق تفویض کر دینا کہ تو چاہے تو میری بیوی کو طلاق دے دے۔

صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جس عورت کو طلاق کا اختیار دے دیا جائے اسے اسی مجلس میں اپنے آپ کو طلاق دینے کا اختیار مل جاتا ہے۔[۳]

صاحب نصب الرایۃ نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، جابرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور عبد اللہ بن عمرو بن عاصؓ، سے تفویض طلاق کے جواز کی روایات کا ذکر کیا ہے اور تابعین میں سے مجاہد، جابر بن زید، شعبی نخعی، عطاء اور طاؤس سے اس کے جواز کا ذکر کیا ہے۔[۴] ائمہ اربعہ اس کے جواز پر متفق ہیں۔

تفویض کی صورتیں:

جیسا کہ تفویض کی تعریف سے واضح ہوتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ شوہر کا بیوی کو حق طلاق تفویض کرنا۔

۲۔ شوہر کا کسی دوسرے شخص کو حق طلاق تفویض کرنا۔

شوہر کا بیوی کو حق طلاق تفویض کرنا:

شوہر اگر بیوی کو یہ حق تفویض کرے تو اب اس سے رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ یہ تملیک ہے اور تملیک سے رجوع

---

۱ ''کابین'' فارسی کا لفظ ہے۔ قدیم اردو میں اس کا استعمال ملتا ہے، اس کا مطلب ہے مہر۔ اسی طرح ''کابین نامہ'' اس کاغذ کو کہتے ہیں جس میں مہر کی مقدار اور دیگر شرائط وغیرہ لکھی جاتی تھیں۔ فیروز اللغات، لاہور، فیروز سنز، س۔ن، ص ۵۲۱؛ نسیم اللغات، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۹ء، ص ۷۰۴

۲ فتاویٰ محمودیہ، ۱۳/۱۴۴-۱۵۲؛ امداد الاحکام، ۲/۴۸۹-۴۹۱؛ فتاویٰ دار العلوم دیوبند، ۱۰/۳۲-۳۵

۳ مرغینانی، علی بن ابی بکر، الھدایہ، بیروت، المکتب الاسلامی، س۔ن، ۱/۲۴۳

۴ زیلعی، عبد اللہ بن یوسف، نصب الرایہ فی تخریج احادیث الھدایہ، مصر، دار الحدیث، ۱۳۵۷ھ، ۳/۲۲۸-۲۲۹

نہیں کیا جا سکتا۔اس کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔تفویض قبل النکاح ۲۔تفویض وقت النکاح ۳۔تفویض بعد النکاح

جمہور معاصر علماء تفویض قبل النکاح کے حامی ہیں۔البتہ ان کے ہاں ایسی صورت میں اضافت ملک یا اضافت الی سبب الملک ضروری ہے۔اس کی ایک صورت ان الفاظ میں ہو سکتی ہے۔

''میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں اس شرط پر دیدیا کہ معاملہ کا اختیار مسماۃ فلاں کے ہاتھ میں ہوگا وہ جب اور جس وقت چاہے گا اپنے آپ کو طلاق دے لیگی۔''[۱]

مرد اس کے جواب میں یہ کہے گا کہ میں نے قبول کیا۔یہی الفاظ نکاح خواں بھی کہلوا سکتا ہے یا خود کہہ سکتا ہے کہ میں نے فلاں بنت فلاں کو اس شرط پر تمہارے نکاح میں دیا کہ معاملہ کا اختیار مسماۃ فلاں کے ہاتھ میں ہوگا وہ جب اور جس وقت چاہے اپنے آپ کو طلاق دے لے گی۔[۲]

اس طرح کی تفویض کیلئے یہ الفاظ بھی ہو سکتے ہیں۔

''اگر میں فلاں عورت (مریم بی بی) سے نکاح کروں تو اس کی طلاق ہے باطلاق کا اختیار ہے۔''[۳]

تفویض کے صیغے

تفویض کے لیے تین صیغے فقہاء نے ذکر کیے ہیں۔

تخییر :یعنی عورت سے یہ کہہ دینا کہ تجھے اپنی طلاق کا اختیار ہے۔

امر بالید: یعنی عورت سے یہ کہنا کہ تیرا معاملہ اب تیرے ہاتھ میں ہے۔

طلاق نفس: یعنی عورت سے یہ کہنا ''طلقی نفسک'' تو اپنے کو طلاق دے لے۔[۴]

۲۔اگر شوہر تفویض طلاق بیوی کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو کرے،تو اس حق سے شوہر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ یہ توکیل ہے اور توکیل میں مؤکل حق وکالت واپس لے سکتا ہے۔[۵] البتہ کسی دوسرے شخص کو دیا ہو حق مجلس تک موقوف نہیں ہوتا۔[۶]

---

۱ امداد الاحکام،۲/۴۹۴

۲ محولہ بالا

۳ فتاویٰ محمودیہ،۱۳/۱۴۳

۴ مصلح الدین، مولانا، اشتراط فی النکاح اور اس کا حکم، مشمولہ جدید فقہی مباحث،۱۱/۷۴

۵ البحر الرائق،۳/۳۵۳؛ فتاویٰ محمودیہ،۱۳/۱۵۳۔۱۵۴

۶ البحر الرائق،۳/۳۵۳؛ بدائع الصنائع،۴/۲۶۶

تفویض کے متعلق اہم مسئلہ:

تفویض طلاق کے بارے میں سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر بیوی کو یہ اختیار دیا اور اختیار کسی واقعہ کے ساتھ معلق کیا مثلاً یوں کہا کہ اگر تین مہینہ تک نان ونفقہ ادا نہ کروں تو تمہیں طلاق کا اختیار ہے تو یہ اختیار خاوند کے اس مذکورہ قول کے ٹھیک تین مہینہ بعد اسی مذکورہ قول کے وقت پر ہی استعمال ہوسکتا ہے۔ اگر عورت نے ٹھیک تین مہینہ بعد کے لمحے میں جس مجلس میں موجود ہے اس مجلس میں اپنے کو طلاق نہ دی تو اس کا یہ حق ختم ہو جائے گا۔

فتاویٰ جات میں اس باب میں جتنے سوال مذکور ہیں ان میں سے اکثر میں صورت یہی ہے کہ عورت نے عین اسی مجلس میں حق استعمال نہیں کیا لہذا اس کا حق ختم ہوگیا۔[1]

اب سوال یہ ہے کہ کیا طریقہ اپنایا جائے کہ عورت کو تفویض کیا گیا حق اتنا مختصر الوقت نہ ہو کہ جو محض مجلس کے ختم ہوتے ہی ختم ہو جائے۔ فتاویٰ جات میں عورتوں پر مظالم کے حوالہ سے جو صورتیں ان کی حفاظت کی ذکر کی گئی ہیں ان میں سے بعض ایسی ہیں کہ جن سے عورتوں کے بے خوف اور بے لگام ہو جانے کا خطرہ ہے۔ ایک طریقہ یہ منقول ہے کہ بوقت نکاح یہ لکھوالیا جائے کہ فلاں فلاں معاملات ہونے پر میں با اختیار ہوں۔[2] لیکن مسئلہ پھر وہی ہے کہ اختیار مجلس تک محدود ہے۔ اگر یہ اختیار جب چاہے کے الفاظ کے ساتھ دے دیا جائے تو پھر یہ خطرہ ہے کہ عورتیں اس حق کو غلط استعمال کرینگی۔

معاصر علماء میں سے بعض کی رائے ہے کہ اولاً علماء کے مشورہ سے ''کابین نامہ'' یا ''اقرار نامہ'' لکھوایا جائے۔[3] وہ ایک رائے ہے کہ حق کسی شرعی پنچائیت کے حوالے کر دیا جائے۔[4]

خاوند یوں کہے میں اپنی زوجہ فلاں بنت فلاں کو اختیار دیتا ہوں کہ متذکرہ بالا شرائط میں سے کسی کی عدم تکمیل جب بھی دار القضاء میں ثابت ہو جائے تو وہ اپنے آپ کو طلاق بائن واقع کر لے۔[5] اب دار القضاء معاملہ کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لے کر طلاق کا فیصلہ کرے۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں:

''خیال ہوتا ہے کہ تفویض طلاق کی کوئی ایسی صورت اختیار کرنی بہتر ہے جس میں حق طلاق دار القضاء یا محکمہ شرعیہ کو دیا گیا ہو۔''[6]

---

۱. امداد الاحکام، ۲/ ۴۸۷-۴۸۸؛ فتاویٰ دار العلوم دیوبند، ۱۰/ ۳۲-۳۳؛ فتاویٰ محمودیہ، ۱۳/ ۱۳۸-۱۳۹

۲. امداد الاحکام، ۲/ ۴۹۴؛ احسن الفتاویٰ، ۵/ ۱۷۸-۱۷۹

۳. فتاویٰ محمودیہ، ۱۳/ ۱۵۲-۱۵۳

۴. جدید فقہی مسائل، ۳/ ۳۱-۳۳

۵. ایضاً، ۳/ ۳۱

۶. جدید فقہی مسائل، ۳/ ۳۲؛ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے آٹھویں سیمینار میں ذیلی کمیٹی کی تجاویز، جدید فقہی مباحث، ۱۱/ ۶۰۷

متذکرہ بالا عبارت میں جب بھی'' کا لفظ عربی زبان کے ''متی'' کا ہم معنی ہے اور ایسے الفاظ کے بارے میں فقہاء کا کہنا ہے کہ

''فان اطلق الوقت بان قال امرک بیدک اذا شئت او متی شئت او حیث شئت فلها الخیار فی المجلس وغیر المجلس ولا یتقید بالمجلس حتی لو رد الامر لم یکن ردا'' [۱]

اگر وقت کو مطلق رکھا اور یوں کہا تم جب چاہو یا جہاں چاہو معاملہ تمہارے اختیار میں ہوگا تو اس مجلس میں بھی اختیار حاصل رہے گا اور اس کے بعد بھی۔ مجلس کے ساتھ اس کا اختیار مقید نہیں رہے گا یہاں تک کہ اگر وہ مرد خود اختیار کو رد بھی کر دے تو رد نہیں ہوگا۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ اقرار ناموں یا نکاح ناموں میں تفویض کی شرائط کا اندارج از ابتداء نکاح ہی غلط فہمیوں اور بدگمانیوں کی بنیاد ہے۔ لہٰذا ایسا کرنا مناسب نہیں ہے [۲]

محقق کی رائے یہ ہے کہ تفویض طلاق کے جواز پر ائمہ اربعہ کا اتفاق اس کے مستند ہونے پر کافی دلیل ہے۔ نیز فتاویٰ جات میں بکثرت اس کا ذکر ملتا ہے جس سے کم از کم اتنی بات ضرور سمجھ میں آتی ہے کہ بعض ظروف واحوال ایسے ہو سکتے ہیں جن میں تفویض کی ضرورت پڑتی ہے۔ خود اسلامک فقہ اکیڈمی کے متذکرہ بالا سیمینار کے مباحثہ میں برطانیہ سے آئے ہوئے ایک صاحب کا جو وہاں کی شرعی کونسل کے ممبر بھی ہیں، یہ بیان مذکور ہے کہ مغرب میں رہنے والے لوگ اپنی بچیوں کی شادی مشرقی ممالک کے لڑکوں سے کر دیتے ہیں اور پھر لڑکے کو بلوانے کیلئے درخواست دائر کرتے ہیں۔ اکثر اوقات درخواستیں مسترد ہو جاتی ہیں اب اگر لڑکے والوں سے یہ کہا جائے کہ لڑکی کو بلوا لیں تو وہ کہہ دیتے ہیں کہ مقصود تو لڑکے کا مغربی ملک میں جانا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اگر لڑکا طلاق وخلع پر راضی نہ ہو تو تفویض وفسخ کی ضرورت متحقق ہو جاتی ہے۔ اسی طرح بعض اوقات مشرقی ممالک کے نوجوان وطن سے باہر جانے کے بعد چند ماہ کی مہلت لیکر واپس آتے ہیں یہاں شادی کرتے ہیں اور پھر اکیلے واپس چلے جاتے ہیں اور بیوی کو بلانے کا وعدہ بھی کر لیتے ہیں مگر بلوانے میں بسا اوقات پانچ پانچ سال لگ جاتے ہیں [۳] اسی طرح بعض اوقات شادی کے بعد خاوند یا تو نفقہ سے بے پرواہ ہو جاتے ہیں یا ایسے بدچلن ہو جاتے ہیں کہ جن کے ساتھ رہنا دشوار ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں لڑکیوں کے والدین اپنی بچیوں کے لئے تحفظ کے خواستگار ہوتے ہیں جیسا کہ فتاویٰ جات کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہے۔

ان متذکرہ بالا احوال کے علاوہ اور بھی کئی صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں جن میں تفویض کے حق کو استعمال کرنے کی

---

[۱] بدائع الصنائع،۴/۲۶۵

[۲] مولانا سید نظام الدین کی رائے، جدید فقہی مباحث،۱۱/۶۰۸

[۳] اشتراط فی النکاح سے متعلق مباحثہ میں مولانا یعقوب اسماعیل منشی کا مؤقف، جدید فقہی مباحث،۱۱/۶۲۱-۶۲۲

ضرورت محسوس ہو سکتی ہے۔ پھر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جہاں مفتیان کرام سے عورتوں پر مظالم سے چھٹکارے کا حل پوچھا گیا ہے وہاں انہوں نے تفویض طلاق کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

محقق کی رائے

محقق کے خیال میں تفویض طلاق کے حق کو معروضی صورت حال کے پیش نظر نکاح ناموں میں مشروط طور پر استعمال کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ حق کسی با اعتماد عالم یا علماء کی مجلس کے تحقیق احوال کے ساتھ معلق ہونا چاہیے تا کہ عورت اس حق کا غلط استعمال نہ کر سکے۔

عدالتی خلع

اسلام نے خاندان کے نظام کو مضبوط بنانے کے لئے قانونی اور اخلاقی دونوں طرح کے اقدامات کئے ہیں۔ مگر جب کسی بھی طور پر اس خاندانی نظام کو برقرار نہ رکھا جا سکے، تو پھر احسن طریقے سے اسے ختم کرنے کی صورتیں بھی بیان کی ہیں۔

مرد و عورت، ازدواجی زندگی میں صرف ایک ہی مقصد کے طالب ہوتے ہیں اور وہ سکون ہے۔

﴿وَمِنْ اٰيٰتِهٖۤ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْۤا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً﴾[۱]

''اللہ پاک کی نشانیوں میں سے ایک نشانی یہ ہے کہ اس نے تمہارے لئے تمہارے نفسوں سے جوڑے پیدا کئے تاکہ تم ان کے ساتھ سکون حاصل کرو اور تمہارے درمیان محبت و مودت قائم کر دی۔''

ظاہر ہے کہ یہ سکون اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب دونوں ایک دوسرے سے مطمئن ہوں۔ اسی باہمی اطمینان سے اعتماد کی فضا قائم ہوتی ہے اور جب اطمینان و اعتماد ختم ہو جاتا ہے تو پھر اس کا لازمی نتیجہ یعنی سکون بھی مفقود ہو جاتا ہے۔

اس کا حاصل تو یہ تھا کہ جب بھی فریقین میں سے کسی کو دوسرے پر اعتماد نہ رہے وہ رشتہ ازدواج ختم کر لیں مگر خدائے حکیم نے اسے خاندانی نظام کے لئے انتہائی مضر گردانا ہے۔ اس لئے فریقین اور ان کے حکمین (فریقین کی طرف سے فیصلہ کرنے والوں) کو حکم دیا گیا ہے کہ حد درجہ کوشش مصلحت ہی کی ہو۔ مگر انسانی طبیعت بعض اوقات تنافر وتباعد کی اس حد کو پہنچ جاتی ہے کہ زوجین ایک دوسرے کے ساتھ رہنے کو یکسر تیار نہیں ہوتے۔ ایسی صورت کبھی تو ایسی ہوتی ہے کہ نشوز (نافرمانی، علیحدگی کی طلب) مرد کی طرف سے ہوتی ہے اب اسے یہ ترغیب ہے کہ طلاق کا راستہ اختیار کرے اور ایسا نہ کرے کہ عورت کو دیا ہوا مہر واپس لے لے۔ اگر یہی نشوز عورت کی طرف سے ہے تو مرد کو پھر بھی یہی تاکید ہے کہ دیئے ہوئے مہر سے زائد واپس نہ لے۔ مہر کی بنیاد پر فرقت و علیحدگی کا یہ معاملہ شریعت اسلامیہ میں ''خلع'' کہلاتا ہے۔

خلع کی حقیقت کیا ہے آیا یہ طلاق کی طرح کا ایک معاملہ ہے یا فسخ نکاح کی ایک صورت ہے۔ اگر تو یہ طلاق کی طرح ہے تو پھر خلع بھی تین مرتبہ واقع ہو سکتا ہے۔ تیسری مرتبہ خلع ہو جانے پر تین طلاقیں واقع ہو جائینگی۔

اور اگر یہ فسخ نکاح کی طرح ہے تو پھر اس کا حکم لازماً یہ ہوگا کہ اس کے استعمال کرنے سے فرقت تو ہو جائے گی مگر مرد کا حق طلاق ایک بھی مرتبہ کم نہ ہوگا۔

---

۱ الروم ۳۰:۲۱

اب فقہاء مجتہدین کا اختلاف ہے کہ خلع فسخ ہے یا طلاق۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، سعید بن مسیبؒ، حسن بصریؒ، عطاء، قاضی شریحؒ، شعبیؒ، ابراہیم نخعیؒ، جابر بن زیدؒ، امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، اور صحیح قول کے مطابق امام شافعیؒ ان سب کا مسلک یہ ہے کہ خلع طلاق ہے۔

دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عثمانؓ، طاؤسؒ، عکرمہؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، ابوثورؒ، داؤد ظاہریؒ کا کہنا ہے خلع فسخ نکاح ہے، اس پر طلاق کے احکام جاری نہیں ہونگے۔ امام شافعیؒ کا قدیم مذہب یہی تھا۔ پھر انہوں نے مذکورہ بالا مذہب اول اختیار کرلیا تھا۔[1]

برصغیر میں خلع کے بارے میں حنفی مذہب ہی اختیار کیا جاتا تھا وہ یہ کہ مرد کی رضامندی کے بغیر خلع نہیں ہوسکتا اور انگریزی عدالتیں اس کے مطابق فیصلے کرتی تھیں۔[2]

چنانچہ عمر بی بی بنام محمد دین اور سعیدہ خانم بنام محمد مسیح کے مقدمات میں عدالتوں نے اس کے مطابق فیصلہ دیا کہ مرد کی مرضی کے بغیر خلع نہیں ہوسکتا۔[3] لیکن بلقیس فاطمہ بنام نجم الاکرام اور خورشید بیگم بنام محمد امین کے مقدمات میں اس نقطۂ نظر کو اختیار کیا کہ عدالت اگر زوجین میں مصالحت کو ناممکن خیال کرے تو وہ ازخود خاوند کی مرضی کے بغیر خلع کراسکتی ہے۔[4]

مجوزین کا موقف

مجوزین کا موقف یہ ہے کہ خلع میں مرد کی رضامندی ضروری نہیں۔ اگر عدالت یک طرفہ طور پر مرد کی رضامندی کے بغیر خلع کا فیصلہ کردے تو یہ صحیح ہے۔[5] چونکہ یہ مسئلہ حنفیہ کے ہاں تو متفق علیہ ہے کہ جب خلع طلاق ہے تو لازماً اس میں خاوند کی رضامندی شرط ہے۔ خاوند عدالت میں نہ آئے یا وہ دور دراز ہو یا وہ خلع دینے سے انکار کردے تو عورت کو ازخود عدالت خلع نہیں دے سکتی۔ اس لئے مؤخر الذکر دو فیصلوں کو علماء کی اکثریت نے غلط ٹھہرایا اور آج تک وہ اس مسئلہ میں اپنے موقف سے پیچھے نہیں ہٹے۔

جن فاضل ججوں نے مؤخر الذکر دو فیصلے دیے ان میں سے جسٹس ایس اے رحمان نے اپنے تفصیلی فیصلے میں

---

۱ تفسیر ابن کثیر، ۱/۲۶۰، بدایۃ المجتہد، ۲/۶۹

۲ محمد تقی عثمانی، مولانا، اسلام میں خلع کی حقیقت مشمولہ الحیلۃ الناجزہ، کراچی، دارالاشاعت، ۱۹۸۷ء، ص ۲۰۸

۳ عمر بی بی بنام محمد دین، اے آئی آر، ۱۹۴۵ء، لاہور، ۵۱؛ سعیدہ خانم بنام محمد مسیح، پی۔ ایل۔ ڈی ۱۹۵۲ء، لاہور، ۱۱۳

۴ بلقیس فاطمہ بنام نجم الاکرام، پی۔ ایل۔ ڈی، ۱۹۵۹ء، لاہور ۵۶۶؛ خورشید بیگم بنام محمد امین، پی۔ ایل۔ ڈی ۱۹۶۷ء، سپریم کورٹ ۹۷

۵ مجوزین میں عدالتوں کے جج صاحبان شامل ہیں۔ اخص الخصوص وہ جج صاحبان جنہوں نے ۱۹۵۹ء اور ۱۹۶۷ء میں مذکورہ بالا مقدمات میں اس موقف کو بدلائل اختیار کیا تھا۔ ان میں لاہور ہائیکورٹ کے جسٹس شبیر احمد، جسٹس یعقوب علی، جسٹس ایس اے محمود اور جسٹس ایس اے رحمان قابل ذکر ہیں۔

قرآن وحدیث اور فقہاء کی عبارتوں سے ثابت کیا کہ بے شک عدالت خلع دے سکتی ہے۔

اس مؤقف کا علماء کرام نے شدومد سے انکار کیا اور جسٹس موصوف کے شبہات کا جواب دیا۔ ذیل میں اولاً ان جسٹس صاحبان کے اعتراضات ودلائل پیش کیے جا رہے ہیں اور پھر ان جج صاحبان کے دلائل کے وہ جوابات درج کیے جا رہے ہیں جو اردو فقہی ادب میں تحقیق وتلاش کے بعد میسر آئے ہیں۔

مجوزین کا پہلا استدلال

مجوزین نے سب سے پہلے قرآن مجید کی آیت سے استدلال کیا ہے:

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ﴾ [1]

''اور عورتوں کے بھی حقوق ہیں جو مثل انہی کے حقوق کے ہیں جوان عورتوں پر ہیں قاعدے کے موافق۔''

مندرجہ بالا آیت سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح مرد کو عورت کی رضامندی کے بغیر طلاق کا قانونی حق دیا گیا ہے اس طرح عورت کو بھی مرد کی رضامندی کے بغیر خلع کا حق ملنا چاہیے۔ [2]

مجوزین کا دوسرا استدلال

مجوزین قرآن مجید کی آیت خلع سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

﴿اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌۢ بِاِحْسَانٍ وَلَا یَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اٰتَیْتُمُوْهُنَّ شَیْـًٔا اِلَّاۤ اَنْ یَّخَافَاۤ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِهٖ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا وَمَنْ یَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولٰٓىِٕكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾ [3]

''طلاق دو مرتبہ (جائز) ہے پھر خواہ رکھ لینا قاعدے کے موافق خواہ چھوڑ دینا خوش عنوانی کے ساتھ، تمہارے لئے یہ بات حلال نہیں کہ کچھ بھی لو اس میں سے جو تم نے ان کو دیا تھا مگر یہ کہ میاں بیوی دونوں کو احتمال ہو کہ وہ دونوں ضوابط خداوندی قائم نہ رکھ سکیں گے تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں اس چیز میں سے جس کو (لے کر عورت) اپنی جان چھڑا لے۔ خدائی ضابطے ہیں سو تم ان سے باہر مت نکلنا اور جو شخص خدائی ضابطوں سے باہر نکلے ایسے ہی لوگ اپنا نقصان کرنے والے ہیں۔''

مجوزین کے نزدیک اس آیت کے الفاظ

---

1. البقرۃ ۲:۲۲۸
2. پی۔ایل۔ڈی، ۱۹۶۷ء، سپریم کورٹ ۹۷
3. البقرۃ ۲:۲۲۹

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ [۱]

یعنی ''اگر تم کو یہ احتمال ہو کہ دونوں خدائی ضابطے قائم نہ رکھ سکیں گے۔''

میں خطاب حکام اور اولوالامر کو ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر حکام عدالت یہ سمجھتے ہوں کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو وہ شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کے ذریعے فسخ نکاح کر سکتے ہیں اس سلسلے میں وہ لعان، ایلاء عنین اور مفقود الخبر جیسے مسائل میں فسخ نکاح کو بطور نظیر پیش کر کے آخر میں علامہ ابن ہمام کی فتح القدیر، علامہ ابوبکر جصاص کی احکام القرآن اور صحیح بخاری کے حوالوں سے ثابت کرتے ہیں کہ

''اگر عورت مرد سے نا قابل اصلاح نفرت کرتی ہو تو یہ خلع کے لئے کافی وجہ جواز ہے۔'' [۲]

مجوزین کا تیسرا استدلال

مجوزین کے نزدیک خلع طلاق نہیں بلکہ فسخ نکاح ہے۔ اس سلسلے میں وہ فقہاء کا اختلاف نقل کرنے کے بعد حضرت عبداللہ بن عباسؓ، امام احمدؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں جس کی رو سے خلع طلاق نہیں بلکہ فسخ ہے چنانچہ مجوزین نتیجہ نکالتے ہیں کہ:

''اگر خلع کو فسخ مان لیا جائے نہ کہ طلاق تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ خلع تنہا شوہر کی مرضی پر موقوف نہیں ہے۔'' [۳]

مجوزین کا چوتھا استدلال

مجوزین کے نزدیک خلع میں شوہر کی رضامندی کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اس سلسلے میں وہ علامہ شعرانی کی عبارت پیش کرتے ہیں:

"اتفق الائمة على ان المرء ة اذا كرهت زوجها لقبح منظر او سوء عشرة جاز لها ان تخالعه على عوض وان لم يكن من ذالک شیء وتراضيا على الخلع من غير سبب جاز ولم يكره خلافا لزهری وعطاء وداود فی قولهم ان الخلع لا يصلح فی هذه الحالة لانه عبث والعبث غير مشروع." [۴]

تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر کو بدصورتی یا سوء معاشرت کی وجہ سے ناپسند کرتی ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ شوہر سے معاوضہ پر خلع کر لے۔ اگر ناپسندیدگی کی کوئی وجہ نہ ہو اور

---

۱ البقرۃ ۲:۲۲۹

۲ پی۔ ایل۔ ڈی، ۱۹۶۷ء، سپریم کورٹ ۹۷

۳ محولہ بالا

۴ الشعرانی، عبدالوہاب، المیزان الکبریٰ، مصر، دار الاحیاء الکتب المصریۃ، س۔ن، ۱۱۹/۲

میاں بیوی خلع پر راضی ہو جائیں تب بھی جائز ہے اور مکروہ نہیں۔ البتہ اس میں امام زہریؒ، امام عطاءؒ اور امام داؤدؒ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ اس حالت میں خلع صحیح نہیں اس لئے کہ وہ عبث ہے اور عبث غیر مشروع ہے۔

مجوزین کا پانچواں استدلال

مجوزین امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک نقل کرتے ہیں کہ زوجین کے درمیان مصالحت کرانے کے لئے جو حکم بھیجے جاتے ہیں ان کو تفریق کا اختیار بھی ہوتا ہے اور اگر وہ مناسب سمجھیں تو شوہر کی اجازت کے بغیر بھی تفریق کرواسکتے ہیں[1]

مجوزین کا چھٹا استدلال

یہ حضرات مندرجہ ذیل حدیث سے استدلال کرتے ہیں:

''عن ابن عباسؓ ان امرأة ثابت بن قيس اتت النبی ﷺ فقالت يا رسول الله ثابت بن قيس ما اعتب عليه فی خلق ولا دين ولكن اكره الكفر فی الاسلام فقال رسول الله ﷺ اتردين عليه حديقته قالت نعم قال رسول الله اقبل الحديقة طلقها تطليقة'' [2]

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ ثابتؓ بن قیس کی بیوی (جمیلہؓ) آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ثابت بن قیسؓ کے اخلاق اور دینداری سے ناراض نہیں ہوں لیکن اسلام کے بعد کفر کی باتوں سے ڈرتی ہوں آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم ان

---

[1] پی۔ایل۔ڈی،۱۹۴۹ء، سپریم کورٹ ۹۷

[2] اس حدیث کو اکثر اصحاب صحاح، سنن و مسانید نے ذکر کیا ہے۔ چند حوالے درج ذیل ہیں۔
صحیح بخاری، کتاب الطلاق، باب الخلع وکیف الطلاق،۵/۲۰۲۱، ح ۴۹۷۱
سنن نسائی، کتاب الطلاق، باب ماجاء فی الخلع،۶/۱۶۹، ح ۳۳۶۳، باب عدۃ المختلعۃ،۶/۱۸۶، ح ۳۴۹۷
سنن ابی داؤد، کتاب الطلاق، باب فی الخلع،۲/۲۶۹، ح ۲۲۲۸
سنن ابن ماجہ، کتاب الطلاق، باب المختلعۃ تاخذ ما اعطاھا،۱/۶۶۳، ح ۲۰۵۶، ۲۰۵۷
مسند احمد، بقیۃ حدیث سہل بن ابی حثمۃ،۴/۳
سنن البیہقی الکبری، کتاب الخلع والطلاق، باب الوجہ الذی تحل بہ الفدیۃ،۷/۳۱۳، ح ۱۴۶۱۵، ۱۴۶۱۷، ۱۴۶۱۹
مصنف عبد الرزاق، کتاب الطلاق، باب الفداء،۶/۴۸۲، ح ۱۱۷۵۷
سنن دار قطنی، کتاب النکاح، باب المہر،۳/۲۵۴۔۲۵۵، ح ۳۸، ۳۹

پر ان کا باغ (جو انہوں نے بطور مہر دیا تھا) لوٹا دوگی؟ انہوں نے کہا ہاں تو آپ ﷺ نے حضرت ثابتؓ سے فرمایا تم باغ قبول کرلو اور انہیں ایک طلاق دے دو۔

یہاں موصوف نے وجہ استدلال تو بیان نہیں کیا البتہ سعیدہ خانم بنام محمد سمیع کے مقدمہ میں فاضل جج کی اس رائے پر کہ حضرت جمیلہؓ کا واقعہ شوہر کی مرضی سے ہوا تھا، اعتراض کیا ہے کہ:

"It would be more consistent, in my humble opinion, with the letter and spirit of the Quran, and which places the husband and the wife on an Equal footing, in respect of rights of one against the other, to construe this incidents a meaning that the person in authority, including the Qazi, can order separation by Khula even if the husband is not agree able to that course." (1)

میری ناقص رائے میں یہ بات قرآن کے الفاظ اور روح کے ساتھ جو بیوی اور شوہر کو ایک دوسرے کے حقوق کے معاملے میں ایک ہی مقام دیتی ہے، زیادہ ہم آہنگ ہوگی کہ ان واقعات کی تشریح اس طرح کی جائے کہ اولوالامر بشمول قاضی خلع کے ذریعے خود بھی تفریق کا حکم دے سکے، اگرچہ شوہر اس سے متفق نہ ہو۔

مجوزین کا ساتواں استدلال

مجوزین حضرت عمرؓ کا ایک ارشاد نقل کرتے ہیں جو کہ سنن بیہقی میں روایت کیا گیا ہے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا:

"اذا ارادت النساء الخلع فلا تکفروھن" ۲

اگر عورتیں خلع کرنا چاہیں تو ان سے انکار نہ کرو۔

وجہ استدلال تو بیان نہیں کی، البتہ ظاہر یہی ہے کہ عورتوں کی حمایت اور ان کے مطالبۂ خلع سے عدم انکار کو شاید خلع کی دلیل سمجھا ہے۔۳

1. PLD 1967 SC 117

۲. سنن البیہقی الکبری، کتاب الخلع والطلاق، باب الوجہ الذی تحل بہ الفدیۃ، ۷/۳۱۵، ح ۳۶۳۱۶

3. PLD 1967 SC 117

مجوزین کا آٹھواں استدلال

علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں خلع کا بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''والفقہ ان الفداء انما جعل للمرأۃ فی مقابلۃ ما بید الرجل من الطلاق فانہ لماجعل الطلاق بید الرجل اذا فرک المرأۃ جعل الخلع بید المرأۃ اذا کرھت الرجل''[1]

اور خلع میں راز یہ ہے کہ فدیہ (خلع) عورت کو مرد کے حق طلاق کے مقابلے میں دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ جب مرد عورت کو ناپسند کرے تو اسے طلاق کا اختیار دیا گیا ہے اور جب عورت مرد کو ناپسند کرے تو اس کو خلع کا اختیار دیا گیا ہے۔
اس عبارت سے مجوزین یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جس طرح طلاق میں عورت کی رضا مندی ضروری نہیں اسی طرح خلع میں مرد کی رضا مندی ضروری نہیں۔[2]

مجوزین کا نواں استدلال

جسٹس ایس اے محمود نے اس ضمن میں ابن حزم کا بھی حوالہ دیا ہے کہ وہ بھی اس حق میں تھے کہ جب میاں بیوی کے درمیان مصالحت کی کوشش ناکام ہوجائے تو قاضی کو حق ہے کہ وہ تفریق کرادے۔[3]

منکرین کا مؤقف

منکرین کا موقف یہ ہے کہ خلع میں مرد کی رضا مندی ضروری ہوتی ہے۔ اس لیے عدالت نے اگر شوہر کی رضا مندی کے بغیر خلع کی بنیاد پر تفریق کا فیصلہ دیا تو یہ فیصلہ غلط ہے، شرعاً نافذ نہیں ہوگا اور عورت اب نیا نکاح نہیں کرسکتی۔[4]

دلائل

منکرین کے اپنے مؤقف کے بارے میں تفصیلی دلائل بھی اردو فقہی ادب میں ملتے ہیں تاہم ان کی طرف سے مجوزین کے دلائل کے جوابات کے ذیل میں ان کے دلائل بھی آجاتے ہیں۔ لہذا یہاں وہ جوابات درج کیے جاتے ہیں۔

---

[1] بدایۃ المجتہد، ۱/ ۵۱
[2] یہ دلیل اسی مذکورہ فیصلہ میں جسٹس ایس اے محمود صاحب نے دی ہے۔ پی۔ ایل۔ ڈی، ۱۹۶۷ء، سپریم کورٹ، ۱۱۷
[3] پی۔ ایل۔ ڈی ۱۹۶۷ء، سپریم کورٹ ۹۷
[4] مجوزین میں جمہور فقہاء کرام شامل ہیں۔ چند حوالہ جات درج ذیل ہیں۔
احسن الفتاویٰ، ۵/ ۳۸۵؛ خیر الفتاویٰ، ۵/ ۲۶۷؛ مسائل بہشتی زیور، ۲/ ۱۲۵؛ آپ کے مسائل اور ان کا حل، ۵/ ۳۸۹؛ دار العلوم کراچی کا فتویٰ، ملحق ۵؛ جامعہ اشرفیہ کا فتویٰ ملحق ۶؛ جامعہ نعیمیہ کا فتویٰ، ملحق ۷، جامعہ رضویہ مظہر اسلام، فیصل آباد کا فتویٰ، ملحق ۸

مانعین کی طرف سے جوابات

دلیل اول

مجوزین نے جس آیت کو مستدل بنائی ا ہے وہ پوری آیت اس طرح ہے:

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِىْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَّاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ﴾ [1]

اور عورتوں کے بھی حقوق ہیں جو مثل انہی حقوق کے ہیں جوان عورتوں پر ہیں قاعدہ کے موافق اور مردوں کا انکے مقابلے میں کچھ درجہ بڑھا ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ زبردست حکیم ہے۔

اس آیت میں (وللرجال علیهن درجة) کے الفاظ واضح طور پر دلالت کررہے ہیں کہ بعض معاملات میں جو اختیارات مرد کو حاصل ہیں وہ عورت کو حاصل نہیں ہیں اور اگر اس آیت کا مطلب یوں لیں کہ زوجین تمام حقوق وفرائض میں بالکل برابر ہیں تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ مرد کو بغیر معاوضہ دیئے طلاق کا اختیار ہے اور عورت معاوضہ دیئے بغیر طلاق حاصل نہیں کرسکتی ۔[2] نیز زوجین کی مساوات کا اگر یہ مفہوم لیا جائے کہ نکاح کو قطع کرنے میں برابر ہیں تو عورت کو بھی طلاق کا حق ملنا چاہیے حالانکہ مجوزین بھی اسکے قائل نہیں ہیں۔[3]

تمام فقہاء ومفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ اس آیت میں زوجین کی جس مساوات کا ذکر کیا گیا ہے وہ معاشرتی مساوات ہے۔

حضرت ابو مالک فرماتے ہیں:

"وللرجال علیهن درجة قال یطلقها ولیس لها من الامر شیء" [4]

یعنی آیت قرآن (وللرجال علیهن درجة) کا مطلب یہ ہے کہ مرد عورت کو طلاق دے سکتا ہے لیکن عورت کو اس معاملے میں کوئی اختیار نہیں۔

امام ابوعبداللہ القرطبی (مالکی) اپنی تفسیر میں علامہ ماوردی کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"له رفع العقد دونها" [5]

عقد نکاح کو ختم کرنے کا اختیار صرف مرد کو ہے عورت کو نہیں۔

---

[1] البقرۃ ۲:۲۲۸

[2] خیر الفتاویٰ ۵/۲۵۶۔۲۵۷؛ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۱۰

[3] اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۱۰

[4] سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن، الدر المنثور فی التفسیر الماثور، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۳ء، ۱/۶۶۲

[5] قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ، دار الشعب ۱۳۷۲ھ، ۳/۱۲۵

ظاہر ہے کہ ان دلائل کی موجودگی میں (وللرجال علیھن درجة) سے قطع نظر کر کے صرف (ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف) کے الفاظ سے یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ محض ناپسندیدگی کی بناء پر عورت شوہر کو بزور عدالت خلع پر مجبور کر سکتی ہے۔[۱]

جواب دلیل دوم:

اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ اس آیت میں فان خفتم کا خطاب حکام کو ہے تب بھی اس آیت سے استدلال درست نہیں۔ کیونکہ آیت میں تو صرف اتنا کہا گیا ہے کہ اگر حکام کو اس بات کا احتمال ہو کہ زوجین حدود اللہ قائم نہ رکھ سکیں گے تو زوجین کے لئے خلع کرنے میں کوئی گناہ نہیں۔ اس سے یہ بات کہاں ثابت ہوتی ہے کہ زوجین میں سے کسی ایک کو خلع پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ آیت میں صاف کہا جا رہا ہے کہ اگر وہ دونوں حدود اللہ قائم نہ رکھ سکیں تو زوجین کے لئے خلع کرنے میں کوئی حرج نہیں نہ کہ اس طرح کہا گیا ہے کہ تمہیں اختیار ہے کہ ان کے درمیان نکاح فسخ کرادو، حکام زوجین کو خلع کا مشورہ تو دے سکتے ہیں لیکن معاملہ باہمی رضامندی سے ہی طے پائے گا۔ رہا یہ اعتراض کہ پھر اولوالامر کو مخاطب کیوں کیا گیا؟ تو اس کا جواب معاشرتی پس منظر کو سامنے رکھ کر بآسانی دیا جاسکتا ہے کہ اس زمانے میں اولوالامر کی حیثیت صرف ایک جج یا حاکم کی نہیں تھی بلکہ ایک مصلح، مفتی اور مشیر کی بھی تھی۔ اولوالامر کو محض مخاطب کرنے سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ انہیں خلع کے معاملے میں وہ اختیارات حاصل ہو گئے جو زوجین کو حاصل نہیں۔ فرض کریں کہ ایک مقدمے میں زیادتی عورت کی طرف سے ہے اور شوہر مہر معاف کرائے بغیر طلاق پر آمادہ نہیں، عورت خلع پر راضی نہیں یا وہ طلاق ہی نہیں لینا چاہتی یا طلاق کے معاوضے میں مہر معاف کرانے پر راضی نہیں تو کیا اس صورت میں حکام عورت کو خلع پر مجبور کر کے نکاح فسخ کر سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ بالکل نہیں۔ لہذا محض (فان خفتم) کے خطاب سے یہ نتیجہ نکالنا کہ حکام کو زبردستی خلع کے ذریعے فسخ نکاح کا حق حاصل ہے بالکل غلط ہے۔ کسی معاملے پر اتفاق عقد معاوضہ ہوتا ہے جس میں فریقین کی رضامندی لازمی شرط ہے کوئی فریق دوسرے کو مجبور نہیں کر سکتا۔[۲] اسی طرح قاضی بھی مجبور نہیں کر سکتا۔[۳]

علامہ ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

"وفی تسمیة ﷺ الخلع فدیة دلیل علی ان فیه معنی المعاوضة ولهذا اعتبر فیه رضا الزوجین"[۴]

آنحضرت ﷺ نے جو خلع کا نام فدیہ رکھا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں معاوضہ کے معنی پائے جاتے ہیں

۱۔ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۱۳

۲۔ ایضاً، ص ۲۱۳۔۲۱۶

۳۔ احسن الفتاویٰ، ۳۸۴/۵

۴۔ ابن قیم، محمد بن ابی بکر، زاد المعاد، مصر، المطبعة المیمنیة، ۱۳۲۴ھ، ۲۳۸/۲

اور اس میں زوجین کی رضامندی لازمی شرط ہے۔

باقی جہاں تک عنین (نامرد) مجنون، متعنت (نان ونفقہ نہ دینے والا) اور مفقود الخبر پر قیاس کرنے کا معاملہ ہے تو ان صورتوں کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اس کا نکاح بلامعاوضہ فسخ کردیا جائے، حالانکہ اس کے مجوزین بھی قائل نہیں ہونگے۔[۱]

جواب دلیلِ سوم

اس بحث کو نظرانداز کرتے ہوئے کہ فقہاء کے اس اختلاف میں قابل ترجیح مسلک کونسا ہے، اگر کچھ دیر کے لئے فرض کرلیا جائے کہ امام احمدؒ اور امام شافعیؒ ہی کا مسلک قابل ترجیح ہے تو اس سے یہ بات کیسے ثابت ہوگئی کہ فسخ نکاح شوہر کی مرضی کے خلاف بھی عمل میں آسکتا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ خلع کو فسخ نکاح تو قرار دیتے ہیں لیکن وہ بھی جمہور امت کی طرح خلع کو فسخ نکاح قرار دینے کے باوجود فریقین کی رضامندی کو لازمی شرط سمجھتے ہیں۔

چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ جو امام احمدؒ کے مذہب کے مستند ترین راوی ہیں، تحریر فرماتے ہیں:

"ولا یفتقر الخلع الی حاکم نص علیه احمد فقال یجوز الخلع دون السلطان وروی البخاری ذالک عن عمر وعثمان رضی الله عنهما وبه قال شریح والزهری ومالک والشافعی واسحاق واهل الرائ"[۲]

"خلع کے لئے حاکم کی ضرورت نہیں، امام احمدؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔ چنانچہ کہا ہے کہ خلع بغیر سلطان کے جائز ہے اور امام بخاریؒ نے یہی مذہب حضرت عمرؓ و حضرت عثمانؓ سے نقل کیا ہے اور امام شریحؒ، امام زہریؒ، امام شافعیؒ، امام اسحاقؒ اور اہل الرائے کا بھی یہی قول ہے۔"

علامہ ابن قدامہؒ نے مندرجہ بالا عبارت میں امام احمدؒ کا صاف مذہب یہ نقل کیا ہے کہ خلع باہمی رضامندی سے ہوتا ہے۔

مجوزین کے نزدیک امام شافعیؒ بھی خلع کو فسخ مانتے ہیں لیکن یہ امام شافعی کا قدیم قول ہے۔ آخری قول امام شافعی کا بھی یہی ہے کہ خلع طلاق ہے۔[۳]

جہاں تک فریقین کی رضامندی کا تعلق ہے تو وہ بھی دوسرے تمام فقہاء کی طرح خلع کے لئے اسے لازمی شرط قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ امام شافعیؒ کتاب الام کے باب الخلع والنشوز میں پوری صراحت سے لکھتے ہیں۔

وان قال لا افارقها ولا اعدل لها اجبر علی القسم لها ولا یجبر علی فراقها"[۴]

اگر شوہر کہے کہ نہ میں بیوی کو علیحدہ کروں گا نہ اس کے ساتھ انصاف کروں گا تو اسے انصاف پر مجبور کیا جائے گا

---

۱ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۱۸

۲ المغنی، ۷/ ۲۴۶-۲۴۷

۳ الام، ۵/ ۱۹۸

۴ محولا بالا

لیکن علیحدگی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

ان اقتباسات سے واضح ہوتا ہے کہ جن فقہاء نے خلع کو طلاق کی بجائے فسخ کہا ہے وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ یہ فسخ نکاح، اقالہ کی طرح فریقین کی رضامندی کے بغیر نہیں ہوسکتا۔

جواب دلیل چہارم

مجوزین کی علامہ شعرانی کی پیش کردہ عبارت سے یہی بات واضح ہو جاتی ہے کہ اختلاف شوہر کی رضامندی کے مسئلے میں نہیں بلکہ اس مسئلے میں ہے کہ فریقین کی رضامندی کے بعد بھی خلع ہر حال میں جائز ہے یا صرف اس صورت میں جائز ہے کہ بیوی اپنے شوہر کو ناپسند کرنے کی معقول وجہ رکھتی ہو۔ اکثر فقہاء نے پہلی رائے کو اختیار کیا ہے۔ امام زہری، امام عطاء، امام داؤد، نے دوسری رائے لی ہے۔ لیکن جہاں تک خلع کے معاملے میں فریقین کی رضامندی کا تعلق ہے اس کو دونوں فریق ضروری قرار دیتے ہیں۔

جیسا کہ "جاز لها ان یخالعه علی عوض" اور "وتراضیا علی الخلع" کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔[۱]

جواب دلیل پنجم

اس میں کوئی شک نہیں کہ امام مالک کے نزدیک مصالحتی حکم کو تفریق کا اختیار ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور دوسرے تمام فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جب تک شوہر حکمین کو اپنا وکیل مختار نہ بنائے اسوقت تک ان کو شوہر کی مرضی کے بغیر تفریق کا اختیار حاصل نہیں ہے۔ ان حضرات کا استدلال اس قرآنی آیت سے ہے:

﴿وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَیْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَکَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَکَمًا مِّنْ اَهْلِهَا اِنْ یُّرِیْدَا اِصْلَاحًا یُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَیْنَهُمَا﴾[۲]

اور اگر تمہیں میاں بیوی کے درمیان پھوٹ پڑنے کا اندیشہ ہو تو تم ایک حکم مرد کی طرف سے اور ایک عورت کی طرف سے بھیجو اگر وہ دونوں اصلاح کا ارادہ کریں گے تو اللہ تعالیٰ زوجین کے اندر موافقت پیدا کردے گا۔

اس آیت کا آخری جملہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم زوجین کے درمیان تفریق وعلیحدگی کے لئے نہیں بلکہ موافقت اور پھوٹ سے بچانے کے لئے بھیجے جارہے ہیں۔[۳]

"ولا یجبر الزوجان علی توکیلهما ان لم یوکلا"[۴]

یعنی اگر زوجین حکمین کو وکیل نہ بنائیں تو انہیں مجبور نہیں کیا جائے گا۔

۱۔ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۲۶

۲۔ النساء۴، ۳۵

۳۔ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۲۶۔۲۲۷

۴۔ الام، ۵/۱۹۵

امام ابوجعفر طحاوی بھی یہ موقف بیان کرتے ہیں:

"ولیس للحکمین فی الشقاق ان یفرقا الا ان یجعل ذالک الیھما الزوج" [۱]

اور حکمین کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ شقاق کی صورت میں تفریق کردیں الا یہ کہ شوہر انہیں یہ اختیار دے دے۔

خود علامہ ابن حزم نے اس مسئلے پر تفصیلاً بحث کرنے کے بعد یہی نتیجہ نکالا ہے کہ

"لیس فی الآیة ولا فی شیء من السنن ان للحکمین ان یفرقا ولا ان ذالک للحاکم" [۲]

کسی بھی آیت یا حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حکمین کو تفریق کا اختیار حاصل ہے اور نہ اختیار حاکم کے لئے ثابت ہوتا ہے۔

جواب دلیل ششم

حضرت جمیلہؓ کے واقعے استدلال اس بناء پر درست نہیں ہے کہ مذکورہ واقعہ شوہر کی رضا مندی سے ہوا تھا اور انہوں نے خلع کے معاملے کو قبول کرلیا تھا۔[۳]

چنانچہ سنن نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

"فارسل الی ثابت فقال له خذ الذی بها علیک وخل سبیلها قال نعم" [۴]

آنحضرت ﷺ نے حضرت ثابتؓ کے پاس پیغام بھیجا کہ جو مال ان کا تم پر واجب تھا وہ لے لو اور ان کو چھوڑ دو تو حضرت ثابتؓ نے کہا ہاں۔

ظاہر ہے کہ اگر شوہر خلع کو قبول کرلے تو کوئی مسئلہ نہیں رہتا۔ مسئلہ تو تب ہے کہ جب شوہر خلع پر راضی نہ ہو رہا ہو۔

رہی یہ بات کہ آنحضرت ﷺ نے انہیں خلع کا حکم دیا تھا تو یہ حکم نہیں بلکہ مشورہ تھا۔[۵]

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

"ھو امر ارشاد واصلاح لا ایجاب" [۶]

اس کے علاوہ آنحضرت ﷺ کا شوہر کو طلاق کا حکم دینا خود اس بات کی واضح دلیل ہے کہ قاضی یا حاکم از خود تفریق

---

۱ ابوجعفر طحاوی، احمد بن سلامة، مختصر الطحاوی، دکن، دار الکتاب العربی، ۱۳۷۰ھ، ص ۱۹۱

۲ ابن حزم، علی بن احمد، المحلی، بیروت، دار آفاق الجدیدہ، س۔ن، ۱۰/۸۸

۳ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۲۹؛ احسن الفتاوی، ۵/۳۹۲؛ خیر الفتاوی، ۵/۲۵۸-۲۵۹

۴ سنن نسائی، کتاب الطلاق، باب عدة المختلعة، ۶/۱۸۶، ح ۳۳۹۷

۵ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۲۹

۶ فتح الباری، ۹/۴۰۰

نہیں کرسکتا بلکہ یہ کام صرف شوہر کرسکتا ہے[۱] صاحب احسن الفتاوی نے حضرت جمیلہؓ کے واقعے سے شوہر کی رضا مندی کے ثبوت پر حدیث مذکور کے مختلف طرق سے بہت عمدہ استدلال کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

''حضورﷺ کا یہ فیصلہ تراضی طرفین سے تھا، خلع پر جبر نہ تھا، روایت مذکورہ میں مختلف جملے اس پر شاہد ہیں جیسا کہ بیوی سے استفہام ''اترد ین علیه حدیقته'' پھر بیوی کا قول ''نعم'' اور روایت نسائی میں شوہر کا قول ''نعم'' اور روایت ابوداؤد میں ''ویصلح ذلک یا رسول الله'' اور روایت دار قطنی میں ''قبلت قضاء رسول الله ﷺ'' علاوہ ازیں مدعا علیہ کی عدم موجودگی میں قضاء مستقل دلیل ہے کہ یہ جبری قضاء نہ تھی ''لعدم جواز القضاء علی الغائب'' اس لئے یہ قضاء رضائے مدعی علیہ کے تیقن پر مبنی تھی، روایت عبدالرزاق کے الفاظ مذکورہ سب روایات سے زیادہ واضح ہیں: ''فقالت انا ارد الیه حدیقته قال او تفعلین قالت نعم فدعا زوجها فقال انها ترد علیک حدیقتک قال او ذلک لی قال نعم قال فقد قبلت یا رسول الله فقال النبی ﷺ اذهبا فهی واحدة ثم نکحت بعده رفاعة العابدی فضربها فجاء ت عثمان فقالت انا ارد الیه صداقه فدعاه عثمان فقبل الحدیث'' [۲]

چنانچہ امام ابوبکر جصاص رازی اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہیں:

''لو کان الخلع الی السلطان شاء الزوجان او ابیا اذا علم انهما لا یقیمان حدود الله لم یسئلهما النبی ﷺ عن ذالک ولا خاطب الزوج بقوله اخلعها بل کان یخلعها منه ویرد علیه حدیقته وان ابیا او واحد منهما کما کانت فرقة المتلاعنین الی الحاکم لم یقل للملاعن خل سبیلها بل فرق بینهما'' [۳]

اگر یہ اختیار سلطان کو ہوتا کہ وہ جب دیکھے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کریں گے تو خلع کردے خواہ یہ زوجین کی خواہش ہو یا نہ ہو تو آنحضرتﷺ ان دونوں سے اس کا سوال نہ فرماتے اور نہ شوہر سے یہ کہتے کہ تم ان سے خلع کرلو بلکہ خود خلع کر کے عورت کو چھڑا دیتے اور شوہر پر اس کا باغ لوٹا دیتے خواہ دونوں انکار کرتے یا ان میں سے کوئی ایک انکار کرتا جیسا کہ لعان میں زوجین کی تفریق کا اختیار حاکم کو ہوتا ہے تو وہ ملاعن (شوہر) سے یہ نہیں کہتا کہ اپنی بیوی کو چھوڑ دو بلکہ خود تفریق کردیتا ہے۔

---

[۱] اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۲۹

[۲] احسن الفتاوی، ۳۹۲/۵

[۳] احکام القرآن، الجصاص، ۹۵/۲

جوابِ دلیلِ ہفتم

حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد بذاتِ خود اس بات کی دلیل ہے کہ حاکم فریقین یا ان میں سے کسی ایک کی مرضی کے خلاف خلع نہیں کر سکتا۔ حضرت عمرؓ نے اس ارشاد میں شوہروں کو خطاب فرمایا ہے، اس لئے کہ حاکم اور قاضی تو وہ خود تھے اگر حاکم اور قاضی کو از خود خلع کا اختیار حاصل ہوتا تو ان کو شوہروں سے یہ کہنے کی کیا ضرورت تھی کہ جب عورتیں خلع کرنا چاہیں تو تم انکار نہ کرو۔ یہ ارشاد شوہروں کے لئے ہدایت نامہ ہے کہ جب عورتیں خلع کرنا چاہیں تو انہیں خواہ مخواہ باندھے رکھنے کی بجائے خلع کو قبول کر لینا چاہیے۔[۱]

جوابِ دلیلِ ہشتم

مجوزین نے علامہ ابن رشد کی جس عبارت کا حوالہ دیا ہے اس سے چند سطر پہلے علامہ ابن رشد نے وضاحت کے ساتھ لکھا ہے:

"واما ما یرجع الی الحال التی یجوز فیھا الخلع من التی لا یجوز فان الجمھور علی ان الخلع جائز مع التراضی اذا لم یکن سبب رضاھما بما تعطیه اضراره بھا"[۲]

اور یہ بات کہ خلع کونسی حالت میں جائز ہوتا ہے اور کونسی حالت میں ناجائز، سو جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ خلع باہمی رضامندی کی حالت میں جائز ہے بشرطیکہ عورت کے مال کی ادائیگی پر راضی ہونے کا سبب مرد کی طرف سے اسے تنگ کرنا نہ ہو۔

اس عبارت سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ خلع صرف باہمی رضامندی کے وقت ہی جائز ہے البتہ اس طرح عورت کو فی الجملہ علیحدگی کا ایک رستہ مل جاتا ہے اس لئے ابن رشد نے اسے الگ سے بیان کر دیا کہ عورت کا یہ اختیار مرد کے حق طلاق کے مقابلے میں ہے۔

تمام فقہاء کا طریقہ یہ ہے کہ وہ صرف احکام اور انکی علتیں بیان کرتے ہیں، حکمتوں اور مصلحتوں کا تذکرہ نہیں کرتے اور اگر کہیں اتفاقاً ان کا تذکرہ آئے تو (الفقه فیه) یا (السر فیه) کے الفاظ سے اس کو ممتاز کر دیتے ہیں۔ ایسی صورت میں اصول یہ ہے کہ فقہاء کا قانونی منشاء معلوم کرنے کے لئے ان کے بیان کردہ اسباب و علل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور جو بات حکمت و مصلحت کے طور پر بیان ہوا سے کسی قانونی حکم کی بنیاد نہیں بنایا جاتا، اسلئے کہ احکام فقہیہ کا مدار علتوں پر ہوتا ہے حکمتوں پر نہیں اور اس مقام پر ابن رشد نے یہ نکتہ (الفقه فیه) کے عنوان سے ہی بیان فرمایا ہے۔[۳]

---

۱ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۲۳۱۔۲۳۲

۲ بدایۃ المجتہد، ۱/۵۱

۳ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ۳۲۔۳۳

نویں دلیل کا جواب:

ابن حزم کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ بھی حاکم کے اختیار تفریق کے قائل تھے صریح غلط بیانی ہے وہ اس معاملے میں جس قدر شدت کا مظاہرہ کرتے ہیں وہ ان کے اس ارشاد سے ظاہر ہے۔

"لیس فی الآیة ولا فی شیء من السنن ان للحکمین ان یفرقا ولا ان ذلک للحاکم" [١]

قرآن وحدیث میں ایسی کوئی دلیل نہیں کہ حکمین کو یا حاکم کو میاں بیوی میں تفریق کا حق حاصل ہے۔

ایک وضاحت:

الذی بیدہ عقدۃ النکاح سے مراد ولی ہے یا شوہر

تفسیر کا ایک کلیدی اصول ہے کہ کسی آیت کا جو مفہوم خود آنحضرت ﷺ نے بیان فرما دیا ہو وہی مفہوم سب سے زیادہ مستند قوی اور واجب ہے۔[٢] چنانچہ آنحضرت ﷺ کا ایک ارشاد اس معاملے میں محدثین نے روایت کیا ہے جو کہ سند کے لحاظ سے حسن سے کسی طرح کم نہیں ہے۔

"عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال قال رسول اللہ ﷺ ولی عقدۃ النکاح الزوج" [٣]

حضرت عمرو بن شعیبؒ اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ولی عقدۃ النکاح سے مراد شوہر ہے۔

اس معنی کی ایک حدیث مرفوع، ابن جریرؒ، ابن ابی حاتمؒ، طبرانیؒ اور بیہقیؒ نے سند حسن کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بیان کی ہے جس میں آپ ﷺ نے (الذی بیدہ عقدۃ النکاح) کی تفسیر میں فرمایا کہ اس مراد شوہر ہے۔[٤]

اس وجہ سے صحابہ کرامؓ کی اکثریت سے اس آیت کی یہی تفسیر منقول ہے، جن میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ بھی داخل ہیں۔ امام المفسرین حافظ ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں اس موضوع پر نہایت مفصل بحث کی ہے۔[٥]

ہندوستان میں قائم شرعی عدالتوں کا طرز عمل:

ہندوستان میں قائم شرعی عدالتوں کے ذمہ داران مفتیانِ کرام وقضاۃ عظام کا مؤقف یہ ہے کہ اکثر ایسی صورت حال پیش آجاتی ہے کہ خاوند باوجود بار بار بلانے کے عدالت میں حاضر نہیں ہوتا۔ عورت کا مؤقف اور بحیثیت مدعیہ اس کے

---

١ المحلی، ١٠/ ٨٧-٨٨

٢ اسلام میں خلع کی حقیقت، ص ٢٣٦؛ احسن الفتاوی، ٥/ ٣٩٠

٣ سنن دار قطنی، کتاب النکاح، ٣/ ٢٧٩، ح ١٢٨

٤ آلوسی، سید محمود، روح المعانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، س۔ن، ٢/ ١٥٤

٥ تفسیر طبری، ٢/ ٥٤٣-٥٥١

گواہان کی شہادت صحیح معلوم ہوتی ہے۔ ایسے مواقع میں اگر امام مالکؒ کے قول پر عمل کر لیا جائے اور حکمین مقرر کر لیے جائیں جو مصالحت اور موافقت کی بھرپور کوشش کریں پھر اگر کوئی ایسی صورت نہ نکلے تو حکمین تفریق کا فیصلہ کر دیں یا قاضی نکاح فسخ کرادے۔ امام مالک کے ہاں اس کی گنجائش ہے البتہ ان کے ہاں حکمین کے تقرر میں مندرجہ ذیل شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

۱۔ حکمین میں سے ایک شوہر کے رشتہ داروں میں سے ہو اور ایک بیوی کے قربت داروں میں سے ہو۔ البتہ اگر ان دونوں کے اہل میں ایسے افراد نہ ہوں جو معاملات کی سوجھ بوجھ رکھتے ہوں تو دو اجنبی بھی تقرر کیے جاسکتے ہیں۔

۲۔ فیصلہ پر حکمین متفق ہوں۔

۳۔ صلح وغیرہ کی دیگر تدابیر ناکام ہوگئی ہوں اور حکمین کا تقرر انتہائی اقدام ہو۔

۴۔ حکمین نہ حاکم کے حکم کے پابند ہونگے نہ فریقین کے، خصوصاً تفریق کا فیصلہ کرنے میں وہ ہرگز پابند نہ ہوں گے۔[1]

حاصل بحث:

محقق کے خیال میں فقہاء کی تصریحات سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ خلع کیلئے فریقین کی رضامندی ضروری ہے۔ خلع اور طلاق میں فرق یہی ہے کہ مقدم الذکر میں عورت گلوخلاصی چاہتی ہے اور مرد بغیر اپنا مہر واپس لیے اسے آزاد نہیں کر رہا۔ ورنہ مرد کے پاس تو حقِ طلاق موجود ہے۔ جب خلع نام ہی گویا مال کے عوض طلاق دینے کا ہے تو پھر یہ معاملہ بغیر خاوند کی رضامندی کے کیسے طے پاسکتا ہے۔

نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ فقہاء خلع کی مشروعیت کی حکمت ہی یہی بتلاتے ہیں کہ جب مرد وعورت محسوس کریں کہ وہ رشتۂ ازدواج سے قائم ہونے والی اللہ کی حد کو باہمی نزاع کے باعث قائم نہیں رکھ سکیں گے تو وہ خلع کا راستہ اختیار کر لیں۔ اگر خلع میں خاوند کی رضامندی کا عنصر ختم کر دیا جائے تو خلع کی حکمت ہی سرے سے ختم ہو جاتی ہے۔

رہی یہ بات کہ پھر تنسیخ نکاح میں خاوند کی رضامندی کیوں ضروری نہیں ٹھہرائی گئی۔ بالفاظ دیگر تنسیخ نکاح پر خلع کو کیوں قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کو فسخ کرنے کے موجبات واسباب پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہاں تمام اسباب مرد سے متعلق ہیں۔ بعض اسباب میں تو صورت ایسی ہے کہ مرد موجود ہی نہیں مثلاً یہ کہ وہ مفقود الخبر ہے یا طویل عرصے سے غائب ہے یا صورت یہ ہے کہ مباشرت پر قادر نہیں یا انتہائی نادار ہے۔ یہ وہ تمام صورتیں نہیں جن میں عدالت کی مداخلت ضروری ہے ورنہ عورت معلق رہے گی۔

البتہ یہ مسئلہ قابلِ غور ہے کہ اگر فسخ نکاح کے ان موجبات واسباب کا وجود نہ ہو جو فقہاء نے بیان کیے ہیں مگر عورت خاوند کے ہاتھوں سخت تنگ ہو، ذہنی وجسمانی اذیت کا شکار ہو اور خاوند گلوخلاصی پر راضی نہ ہو تو کیا صورت اختیار کی جائے۔

---

[1] الجامع لاحکام القرآن، ۱۷۴/۵۔۱۷۹

سفارشات

محقق کے نزدیک اس کا حل یہ ہے کہ ایک تو موجبات فسخ نکاح کا دائرہ وسیع کیا جائے اور صرف فقہاء کے بیان کردہ اسباب تک محدود نہ رہا جائے۔ آج کے دور میں متعدد معاشرتی تغیرات نے صورت حال تبدیل کر دی ہے۔ ذہنی پریشانیاں بہت بڑھ گئی ہیں۔ عورتوں کے حوصلہ و برداشت کا وہ معیار بھی باقی نہیں رہا جو ہمارے قدیم معاشروں میں موجود تھا۔ اسلئے فی زمانہ کئی ایسے احوال بھی سامنے آئے ہیں جن میں رشتۂ ازدواج کا ختم ہو جانا ہی طرفین کے حق میں بہتر ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ خاوند کو بیوی پر اعتماد نہیں ہے اور وہ بار بار اس پر بدکاری اور بدچلنی کے الزامات لگاتا ہے۔ اس کے باوجود اسے نکاح کے بندھن سے آزاد بھی نہیں کرتا۔ یہ الزام ایک ایسی ذہنی کوفت کا باعث ہے جس کی وجہ سے طبیعتوں کا نشاط باقی نہیں رہتا۔ اسی طرح عورت کو شدید مار پیٹ کرنا بھی ایک ایسا ہی سبب ہے جو اب کم از کم عورتوں کیلئے ناقابل برداشت ہے۔

محقق کے خیال میں موجبات فسخ نکاح کا دائرہ جو وسیع کرنا چاہئے، اس کی کچھ بحث تنسیخ نکاح کے ذیل میں آ رہی ہے۔

دوسری طرف عدالتی نظام کو بھی بہتر بنانے کی ضرورت ہے۔ محض معمولی مار پیٹ، روزمرہ کے معمولی جھگڑے اور بعض معاملات میں بیوی کی حق تلفی ایسے اسباب ہیں جو گویا رشتۂ ازدواج کے لوازم ہیں۔ اگر عدالتیں عورتوں کی طرف سے پیش ہونے والے ایسے معمولی اسباب کو بنیاد بنا کر تنسیخ نکاح بر بنائے خلع (Dissolution of Marriage on the basis of Khula) کا فیصلہ کرتی رہیں تو یقیناً معاشرتی شیرازہ بندی ختم ہو جائے گی اور عائلی زندگی تباہ ہو جائے گی۔ ہمارے ہاں چند جملوں پر مشتمل ایک لگی بندھی عبارت ہر خلع کے دعوی میں لکھی ہوتی ہے۔ عدالتیں خاوند کو بلانے کی کوشش کرتی ہیں۔ جب وہ عدالت میں حاضر نہیں ہوتا تو یک طرفہ فیصلہ سنا دیا جاتا ہے۔ حالانکہ اولاً اس بات کی تحقیق ہونی چاہئے کہ عورت کا دعویٰ کہاں تک درست ہے۔ پھر گواہان کے بارے میں مکمل تحقیق ہونی چاہئے کہ ان کی گواہی کس حد تک درست ہے، اگر عورت کا دعویٰ اور اس کے گواہان کی گواہی صحیح ثابت ہو جائیں اور خاوند بار بار بلانے کے باوجود حاضر نہ ہو تو پھر اگر عدالتیں تنسیخ نکاح کی بنیاد پر نہ کہ خلع کی بنیاد پر تفریق کا فیصلہ کریں تو پھر ان کا فیصلہ نافذ ہو جانا چاہئے۔

تنسیخ نکاح

اسلام نے عائلی نظام کو مضبوط بنیادوں پر قائم کرنے کا پورا انتظام کیا ہے۔ لہذا وہ تمام ممکنہ صورتیں جو اس نظام کے مضبوط قیام کیلئے ضروری تھیں اسلام نے بہم پہنچائی ہیں۔ ضروری نہیں کہ ہر نکاح کامیاب ہو بلکہ بیشتر اوقات ایسی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں جہاں نکاح کے بندھن کا ٹوٹنا ہی فریقین کے حق میں بہتر ہوتا ہے۔ مرد کے پاس اس بندھن کو توڑنے کے لئے طلاق کا حق موجود ہے۔ اگر وہ اپنے دیئے ہوئے مہر کو واپس لے کر طلاق دے تو خلع کی گنجائش موجود ہے۔

لیکن اس کے ساتھ ساتھ کئی ایسی صورتیں ہیں جہاں خلع بھی کارگر نہیں ہوتا۔ ایسی صورتیں درج ذیل ہو سکتی ہیں۔

۱۔ نامرد ہونا ۲۔ متعنت ہونا

۳۔ مجنون ہو جانا ۴۔ مفقود الخبر ہو جانا

۵۔ غائب غیر مفقود ہونا

"الحیلۃ الناجزۃ" کی تالیف:

مولانا اشرف علی تھانوی کو خدائے پاک نے دین کی ہمہ جہتی خدمات کی جو توفیق عطا فرمائی تھی وہ علوم اسلامیہ کے کسی واقف سے مخفی نہیں۔ مولانا نے اپنے دور میں اس ضرورت کا احساس کیا کہ وہ عورتیں جن کے خاوند مقدم الذکر صورتوں میں سے کسی میں مبتلا ہو جاتے ہیں، وہ بسا اوقات اپنی خواتین کو بہت تنگ کرتے ہیں وہ نہ تو خاتون کے ساتھ رشتہ ازدواج میں موجود ان رکاوٹوں کو دور کر کے زندگی خوشگوار بناتے ہیں اور نہ ہی خاتون کو نکاح کے بندھن سے آزاد کرتے ہیں۔ ادھر چونکہ ہندوستان میں فقہ حنفی رائج ہے اور فقہ حنفی میں مقدم الذکر صورتوں میں عورتوں کو گلو خلاصی میں شدید مشکلات ہیں نیز یہ کہ یہاں ہندوستان میں قضاء کا نظام بھی موجود نہیں تھا جبکہ فقہ حنفی میں فسخ نکاح قاضی کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا۔ پھر اس پر مستزاد یہ کہ بعض اطراف سے حضرت تھانوی کو ایسی خبریں بھی موصول ہوئیں کہ عورتوں نے ایسے بدبخت مردوں سے نجات کے حصول کے لئے ارتداد کا راستہ اختیار کر لیا۔ آپ نے ان اسباب و دواعی کے پیش نظر مقدم الذکر صورتوں میں سے اکثر میں فقہ مالکی کی طرف رجوع کا فیصلہ کیا۔[1]

حضرت تھانوی نے اولاً فقہ مالکی کی معتبر کتب سے مسائل درج بالا کے متعلق پوری معلومات حاصل کیں۔ پھر مدینہ منورہ کے مالکی علماء و مفتیان کرام سے براہ مراسلت ان صورتوں کے مفصل احکام حاصل کئے جو "الحیلۃ الناجزۃ" ہی کے ساتھ شامل ہیں۔ پھر اس کتاب کو لکھ کر اس وقت کے قابل ذکر اہم مدارس مثلاً مظاہر العلوم سہارنپور اور دار العلوم دیوبند وغیرہ سے تصدیقات بھی حاصل کیں، ان مذکورہ مدارس کے حضرات نے آج کل کے مروجہ طریقہ تصدیق کتب و رسائل سے ہٹ کر مکمل کتاب کا مطالعہ کیا اور مفید مشورے بھی

---

[1] تقی عثمانی، مولانا، (حرف آغاز) الحیلۃ الناجزہ، ص ۹، ۱۰

دیئے۔ جب کتاب ان کے حسب مشورہ واضافہ مکمل ہوئی تو ان سب حضرات نے اس کی تصدیق فرمائی۔ لہذا بلاشک وشبہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ کتاب اس دور کے نمایاں اہل علم کا متفقہ فتوی ہے۔ اس دور سے اب تک فتاوی جات میں اسی تفصیل کے مطابق جوابات دیے جاتے رہے ہیں[1]

یہاں ایک نکتہ کی وضاحت ضروری ہے۔ وہ یہ کہ مولانا اشرف علی تھانوی نے اولا خواتین کو تفویض طلاق کا راستہ اختیار کرنے کی راہ بتلائی ہے۔ صفحات بالا میں تفویض طلاق کے سلسلے میں مکمل وضاحت گذر چکی ہے۔ آپ نے تفویض طلاق پر مشتمل دو کابین نامہ بھی بطور نمونہ کے دیے ہیں[2]

امراض وعیوب کے باعث فسخ نکاح:

امراض وعیوب میں چار ممکنہ صورتیں ہیں۔

۱۔ شوہر یا بیوی میں عقد نکاح سے پہلے عیب موجود تھا جس سے دوسرے فریق کو آگاہ نہیں کیا گیا۔ پھر نکاح کے بعد اپنی زبان یا عمل کے ذریعہ دوسرے فریق نے رضامندی ظاہر نہیں کی۔

۲۔ عیب پہلے سے تھا، دوسرا فریق بے خبر تھا، عقد نکاح کے بعد اس نے اپنی رضامندی ظاہر کر دی۔

۳۔ نکاح کے بعد شوہر میں عیب پیدا ہوا۔

۴۔ نکاح کے بعد بیوی میں عیب پیدا ہوا۔[3]

امراض وعیوب کی اقسام:

مختلف فقہاء کے ہاں جن امراض وعیوب کے باعث نکاح فسخ ہو سکتا ہے۔ ان کی تین قسمیں ہیں۔

وہ عیوب جو مرد وعورت کے درمیان مشترک ہیں۔

الف: ۱۔ جنون ۲۔ جذام ۳۔ برص۔ سفید یا کالا (سفید یا سیاہ داغ)

۴۔ عزیطہ (مرد وعورت کے بوقت جماع پاخانہ نکل آئے۔ اسی حکم میں پیشاب کو بھی رکھا گیا ہے)

ب: وہ عیوب جو مردوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔

۱۔ خصاء (مرد کے خصیتین نکال دینا) ۲۔ جب (مرد کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو)

۳۔ عنت (نامرد) ۴۔ اعتراض (مرد کے عضو تناسل میں ایستادگی نہ ہو)

ج: وہ عیوب جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔

---

[1] بطور مثال چند فتاوی جات درج ذیل ہیں۔ محمد شفیع، مفتی امداد المفتین، کراچی دارالاشاعت، ۱۹۸۵ء، ص ۵۵۵۔ ۵۶۹؛ فتاوی محمودیہ، ۱۳/ ۱۵۷۔ ۲۹۷؛ احسن الفتاوی، ۵/ ۲۵۷۔ ۲۹۲

[2] الحیلۃ الناجزہ، ص ۱۹۔ ۲۸

[3] جدید فقہی مسائل، ۳/ ۱۰۵

۱۔قرن (ایک بیماری جس میں عورت کی شرمگاہ میں ہڈی نکل آتی ہے اور اس سے ہمبستری دشوار ہو جاتی ہے)

۲۔رتق (اندام نہانی پر گوشت کا ایسا ٹکڑا پیدا ہو جائے جس کے باعث جماع نہ ہو سکے)

۳۔افضاء (بوجہ کثرت جماع کے ہمبستری اور پاخانہ کے راستے مل جاتے ہیں)

۴۔بخر (شرمگاہ یا بغل یا منہ سے بدبو آنا) [۱]

امراض کے باعث فسخ نکاح میں ائمہ کا اختلاف:

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے ہاں یہ تمام مذکورہ بالا عیوب کسی نہ کسی صورت میں فسخ نکاح کا موجب بنتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ کے ہاں صرف جُبّ (مقطوع الذکر ہونا) اور عَنَت (نامرد ہونا) موجب فسخ ہیں۔ یہ بھی اس وقت ہے جب عقد نکاح سے پہلے یہ امراض مرد میں موجود تھے اور عورت کو بوقت عقد علم نہیں تھا۔ یا نکاح کے بعد مرد کو لاحق ہوئے اور وہ بھی ایک مرتبہ عورت سے جماع نہیں کر سکا۔ امام محمد کے ہاں جُب اور عنت کے ساتھ ساتھ برص، جذام اور جنون بھی موجب فسخ ہیں۔[۲]

اب صورت حال یہ ہے کہ مرد کے پاس عورت سے تخلص اور نجات کا راستہ طلاق کی صورت میں موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حنیفہ نے عورت کو لاحق ہونے والے امراض میں مرد کو فسخ کا اختیار نہیں دیا۔ البتہ عورت کو فسخ کا اختیار دیا ہے۔ فقہاء حنیفہ کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد صرف ان عیوب کو بشمول جُب اور عنت کے موجب فسخ نہیں مانتے بلکہ ان کے ہاں وہ تمام عیوب جس کی وجہ سے عورت کا مرد کے ساتھ رہنا مشکل ہو موجب فسخ ہیں۔

"وقال محمد: ترد المرء ة اذا كان بالرجل عيب فاحش بحيث لا تطيق المقام معه لانها تعذر عليها الوصول الى حقها لمعنى فيه فكان كالجب و العنة" [۳]

امام محمد کہتے ہیں کہ اگر مرد میں کوئی ایسا کھلا ہوا عیب ہو کہ اس کے باوجود اس کے ساتھ رہا نہ جا سکتا ہو تو عورت نکاح رد کر سکتی ہے اس لئے کہ اس بیماری کی وجہ سے اس کے لئے اپنا حق حاصل کرنا مشکل ہو جائے گا تو اس طرح اب یہ مجبوب اور نامرد ہونے کے حکم میں ہوگا۔ کاسانی لکھتے ہیں:

"خلوه من كل عيب لا يمكنها المقام معه الا بضرر كالجنون و الجذام و البرص شرط لزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح" [۴]

امام محمد کے نزدیک نکاح لازم ہونے کے لیے شرط ہے کہ وہ ایسے عیوب سے خالی ہو جن کے پائے جاتے ہوئے

---

[۱] محمد عبدالرحمن عثمانی، رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ، مصر، مطبع مصطفیٰ البابی ۱۹۶۰، ص ۲۱۰؛ جدید فقہی مسائل، ۳/ ۱۰۷، ۱۱۰۔۱۱۱

[۲] رحمۃ الامۃ، ص ۲۱۰

[۳] زیلعی، عثمان بن علی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق مع حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۲۰ھ، ۳/ ۲۴۶

[۴] بدائع الصنائع، ۲/ ۳۲۷

وہ ضرر کے بغیر مرد کے ساتھ نہ رہ سکے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے فسخ نکاح کر دیا جائے گا۔

محقق کی رائے یہ ہے کہ فی زمانہ ایسے مہلک امراض بھی موجود ہیں جو متعدی ہوتے ہیں اور غالب گمان یہی ہے کہ اگر زوجین میں سے کسی ایک میں ایسے کسی متعدی مرض کے جراثیم تشخیص (diagnose) پا جائیں تو مجامعت یا مصاحبت (بوس وکنار وغیرہ) کے ذریعے دوسرے میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ایسے چند امراض مندرجہ ذیل ہیں۔

دور حاضر کے خطرناک مہلک امراض:

HIVاور ایڈز:

HIV مخفف ہے Human immuno Defeney virus کا۔اس کا مطلب ہے کہ ایسا وائرس جو انسان کے دفاعی نظام کو تباہ کر دے اور انسان انفیکشن اور امراض کے خلاف دفاع نہ کر سکے۔HIV وائرس مخصوص طریقوں سے ایک شخص سے دوسرے شخص کو لگ جاتا ہے اور اس کے حفاظتی اور دفاعی نظام کو بے کار کر کے رکھ دیتا ہے۔HIV کا وائرس ہی ایڈز پھیلانے کا باعث بنتا ہے۔

ایڈز کا معنی ہے ایسا مرض لگنا جس میں جسمانی علامات ایسی ہوں کہ انسان کا دفاعی نظام امراض اور چھوت کے خلاف نہ لڑ سکے۔جب کوئی انسان AIDS سے متاثر ہوتا ہے تو کہتے ہیں کہ اسے ایڈز ہو گئی ہے۔یہی وجہ ہے کہ ایڈز کو مرض کے بجائے علامات مرض قرار دیا جاتا ہے۔لوگ ایڈز سے نہیں مرتے بلکہ وائرس ان کو اس قدر کمزور کر دیتا ہے کہ وہ بیماری کے خلاف مدافعت نہیں کر سکتے۔ایڈز کے پھیلنے میں جہاں دیگر عوامل ازقسم تبادلہ خون متاثرہ سرنج کا استعمال اور پیدائش وغیرہ کارفرما ہوتے ہیں، وہاں ناجائز جنسی تعلقات انتہائی اہم کردار ادا کرتے ہیں، ان ناجائز جنسی تعلقات میں زنا، دخول مقعد اور اورل سیکس شامل ہیں۔[۱] یہ مرض وراثت میں منتقل ہو کر ایک دوسرے کو لگ جاتا ہے جس کی وجہ سے جس سے بھی مریض تعلق جوڑے گا وہ اس مرض کا شکار ہو جائے گا، خواہ مرد ہو یا عورت۔یہ مرض کبھی ماں سے بچے میں منتقل ہو جاتا ہے حمل کے دوران یا ولادت کے وقت یا ولادت کے بعد۔اس مرض کی انتہا موت پر ہوتی ہے۔[۲]

آتشک:

یہ مرض انتہائی خطرناک ہے جو جنسی بے قاعدگیوں کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔اس مرض کے چند مرحلے ہوتے ہیں۔یہ مرض دوسرے مرحلے میں جسم میں پھیل جاتا ہے اور جلد پر پھنسیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس میں پیپ پیدا ہو کر زخموں کی نوبت آجاتی ہے بعد ازاں منتقل ہو کر جگر تک پہنچ جاتا ہے جس سے جسم میں سوجن اور سرطان کی بھی شکایت ہو جاتی ہے رعشہ بھی ہو جاتا ہے۔کبھی کبھی اس کا اثر پھیپھڑوں اور دل تک پہنچ جاتا ہے اور آخر کار مریض کی موت واقع ہو جاتی ہے۔[۳]

۱۔ معاذ حسن، جنسی تعلقات، اسلام اور جدید سائنس کی روشنی میں، لاہور، دار الکتاب، ۲۰۰۳ء، ص ۳۷۰

۲۔ جمال بن عبدالرحمٰن اسماعیل، بدکاریوں کی تباہ کاریاں (مترجم) مولانا مشہود احمد، لاہور مکتبہ رحمانیہ، ۱۴۱۷ھ، ص ۱۴۵

۳۔ ایضاً، ص ۱۴۶

آتشک کو باد فرنگ یا پنجابی گرمی بھی کہتے ہیں جو متعدی مرض ہے۔ زوجین میں سے جو بھی اس مرض میں مبتلا ہو تو مباشرت کی وجہ سے یہ زہر دوسرے کو سرائیت کر جاتا ہے جس کے بعد اس کی اور اس کے گھرانے کی زندگی تباہ ہو جاتی ہے۔ اور پھر اولاد بھی لولی لنگڑی پیدا ہوتی ہے۔[۱]

سوزاک:

سوزاک ایک متعدی مرض ہے۔ اس مرض سے اگرچہ موت واقع نہیں ہوتی لیکن اعضائے جنسی میں بڑی خرابی آتی ہے۔ یہ مرض بھی حرام جگہ شہوت پوری کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔[۲]

PID:۔

یہ مخفف ہے PELVIC INFLAMMAORY DISEASE کا جس کا معنی ہے پیڑو کی سوزش کا مرض۔ اکثر خواتین جو اس مرض کا شکار ہوتی ہیں وہ اس سے بے خبر رہتی ہیں کیونکہ اس کی علامات ظاہر نہیں ہوتیں۔ اس مرض میں خواتین، بخار، متلی، قے، سردی، درد معدہ، جنسی تعلقات کے دوران درد اور ماہواری کے دوران شدید درد یا پیشاب کے دوران درد میں مبتلا ہو سکتی ہیں۔ یہ مرض تب لاحق ہوتا ہے جب کوئی جنسی انفیکشن اندام نہانی سے قاذف نالیوں، (Fallopian Tubes) رحم یا بیضہ دانیوں میں سرائیت کر جاتا ہے۔ قاذف نالیاں زخمی ہو جاتی ہیں چنانچہ جب عورت حاملہ ہونے کے لئے تیار ہوتی ہے بار آور بیضہ رحم کی بجائے قاذف نالیوں میں نمو پانا شروع ہو جاتا ہے اس سے جنین کی نشو و نما متاثر ہوتی ہے اور حاملہ کی زندگی خطرے میں پڑ جاتی ہے جس کی بناء پر آپریشن کی ضرورت پیش آتی ہے۔[۳]

شنکرائیڈ(CHANKROID)

یہ مرض سوزاک اور آتشک سے کہیں زیادہ نقصان دہ ہے۔ عام آدمی کو اس کے بارے میں معلومات نہیں ہوتیں اور اگر کوئی اس کا شکار ہو بھی جاتا ہے تو اسے خود پتہ نہیں چلتا کہ اس کے ساتھ کیا ہو رہا ہے۔ اس کا حملہ آہستہ اور ہلکا ہوتا ہے لیکن یہ لگا تار اندر بڑھتا رہتا ہے اور اعضائے توالد و تناسل تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ بیماری خاص کر آوارہ لڑکوں کے ساتھ ہم جنسی کرنے والوں کو ہی لگتی ہے۔ یہ جراثیم اندام نہانی کی جلد میں داخل ہو کر چھوٹے چھوٹے پیپ سے بھرے ہوئے ایک یا زیادہ ملائم چھالے پیدا کر دیتے ہیں۔ یہ چھالے تیزی سے پھوٹتے رہتے ہیں اور تکلیف دہ پھوڑوں کی شکل میں زیریں حصے اور پوشیدہ اعضاء پر پھیل جاتے ہیں۔[۴]

۶۔ ایل جی وی (LGV)

یہ لمفرو گرینولو ماونیرم (Lymphro Granuluma Venereum) کا مخفف ہے۔ مباشرت کے ذریعے جس دن مریض اس کے جراثیم قبول کرتا ہے اس کے تقریباً تین ہفتے بعد عضو تناسل پر چھالے پیدا ہو جاتے ہیں۔ دو

۱۔ جنسی تعلقات اسلام اور جدید سائنس کی روشنی میں، ص ۳۸۴

۲۔ ایضاً، ص ۳۷۹

۳۔ ایضاً، ص ۳۷۳

۴۔ ایضاً، ص ۳۷۸

ہفتوں بعد رانوں کے جوڑ کے پاس انڈے کے برابر پھوڑا ظاہر ہوتا ہے اور یہیں سے مرض کی تکلیف کا آغاز ہو جاتا ہے۔ جلد ہی بیماری پھیل کر مقعد کو گھیر لیتی ہے اور مقعد کا راستہ بند ہو جاتا ہے۔ ایک اور تکلیف یہ ہوتی ہے کہ عضو تناسل اور مقعد کے درمیان کی جگہ پر درجنوں چھوٹے چھوٹے چھید بن جاتے ہیں جن سے ہر وقت پیپ رستی رہتی ہے۔ اس بیماری کا ابھی تک کوئی خاص علاج ایجاد نہیں ہوا۔[1]

کینسر یا سرطان:۔

یہ نہایت ہی مہلک بیماری ہے۔ صحیح تشخیص کے بعد عام طور پر مریض علاج نہ ہونے کی صورت میں سال دو سال سے زیادہ نہیں جیا کرتا۔ کینسر میں جسم کے کسی حصے کے خلیات بے قابو ہو کر بڑھنے لگتے ہیں، جن کے نتیجے میں ایک رسولی ظاہر ہونے لگتی ہے۔ کچھ عرصہ بڑھنے کے بعد یہ رسولی درمیان میں سے گلنے لگتی ہے اور ایک زخم ظاہر ہو جاتا ہے، اس زخم کے کنارے موٹے ہوتے ہیں، سخت درد کرتے ہیں ذرا سا چھیڑنے سے خون نکلتا ہے۔ کینسر والی جگہوں کے چاروں طرف لمف گلینڈ بڑھ جاتے ہیں اور سخت ہوتے جاتے ہیں اور کچھ عرصہ بعد وہاں بھی کینسر کے آثار ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ کینسر کا سب سے بڑا خطرہ یہی ہوتا ہے کہ اس کا بیج پھیلتا چلا جاتا ہے۔ کینسر کے خلیات اکھڑ کر خون اور لمف کی نالیوں کے ذریعے جس جگہ بھی پہنچتے ہیں ایک نیا کینسر شروع ہو جاتا ہے۔ کینسر تقریباً جسم کے ہر حصے میں ہوتا دیکھا گیا ہے مثلاً جلد کا کینسر، چھاتی کا کینسر، پھیپھڑوں کا کینسر، ہڈیوں کا کینسر، معدے کا کینسر، بڑی آنت کا کینسر، جگر کا کینسر، بچہ دانی کا کینسر اور خون کا کینسر جسے لیموکیمیا بھی کہتے ہیں۔ پان کثرت سے کھانے والوں کو مسوڑوں کا کینسر ہو جاتا ہے جس کی وجہ چونے کی خراش ہوتی ہے۔ سگریٹ کثرت سے پینے والوں کو پھیپھڑوں کا کینسر اور شراب کثرت سے پینے والوں کو معدے کا کینسر ہو سکتا ہے۔ ان باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کوئی مخرش شے لگاتار کسی خاص حصہ جسم پر اپنا اثر ڈالتی ہے تو اس مخصوص حصہ جسم میں کینسر ہو سکتا ہے۔[2]

اس کے علاوہ کلامیڈیا، اعضائے تناسل کے پھوڑے اور دانے (gental warts) اور ہیپاٹائٹس (B) بھی مہلک امراض کی فہرست میں شامل ہیں۔ ان میں صرف ایڈز اور LGV ایسے دو امراض ہیں جو وائرس سے پیدا ہوتے ہیں جبکہ باقی پوشیدہ امراض جراثیم سے پیدا ہوتے ہیں۔[3]

امراض کا متعدی ہونا احادیث کی روشنی میں

یہاں ایک قدیم بحث بھی موضوع ہذا سے انتہائی متعلق ہے۔ وہ یہ کہ آیا امراض بذاتہ متعدی ہو سکتے ہیں۔ ایک

۱۔ جنسی تعلقات اسلام اور جدید سائنس کی روشنی میں، ص ۳۷۸

۲۔ سید باچا آغا صاحبزادہ، ڈاکٹر، ایڈز اور دیگر متعدی و مہلک امراض کی وجہ سے فسخ نکاح، (سہ ماہی) الباحث الاسلامیہ، مدیر، سید نصیب علی شاہ، بنوں، جامعۃ المرکز الاسلامی، جلد ۴، شمارہ ۴، ص ۱۱۵

۳۔ محولہ بالا

طرف وہ احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ امراض متعدی نہیں ہوتے۔

"لا عدوی ولا طیرة ولا صفر ولا هامة" [۱]

یعنی امراض کا متعدی ہونا کوئی چیز نہیں۔ بدشگونی، صفر کے مہینے کا منحوس ہونا کوئی چیز نہیں۔

طاعون کے بارے میں ایک حدیث وارد ہے۔

ان هذا الوجع رجز او عذاب او بقیة عذاب عذب به اناس من قبلکم فاذا کان بارض وانتم بها فلا تخرجوا منها واذا بلغکم انه بارض فلا تدخلوها" [۲]

حاصل حدیث یہ ہے کہ جب کسی طاعون زدہ علاقے میں تم موجود ہو تو وہاں سے باہر مت نکلو اور اگر کسی علاقے کے بارے میں خبر آئے کہ وہاں طاعون ہے تو وہاں مت جاؤ۔

ایک روایت میں ہے:

"لا توردو الممرض علی الصحیح" [۳]

بیماروں کو تندرستوں پر نہ لاؤ۔

ایک روایت میں ہے:

"فر من المجذوم کالفرار من الاسد" [۴]

مجزوم سے شیر کی طرح بھاگو۔

ایک روایت میں ہے:

"لا تدیموا النظر الی المجذوبین" [۵]

جذام میں مبتلا لوگوں کو مسلسل نہ دیکھو۔

حافظ ابن حجر نے مذکورہ بالا متعارض روایات کے درمیان تطبیق کی مختلف صورتیں بیان کی ہیں۔ [۶] ان میں سے ایک تطبیق یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ سمجھتے تھے کہ امراض خود طبعا و لازما دوسروں میں منتقل ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت و اختیار کا اس میں دخل نہیں ہے۔ لہذا تعدیہ کی نفی کرنے والی روایات میں درحقیقت ان لوگوں کے اس اعتقاد کی نفی ہے جبکہ وہ روایات جن میں تعدیہ کا اثبات ہے ان کا منشا یہ ہے کہ اسباب کے درجہ میں تعدیہ بیماری کا سبب و ذریعہ بن سکتا

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الدواء، باب الجذام، ۵/۲۱۵۸، ح ۵۸۰

۲۔ صحیح مسلم، باب الطاعون والطیرة، ۴/۱۷۳۸، ح ۲۲۱۸

۳۔ صحیح بخاری، کتاب الدواء، باب لا عدوی، ۵/۲۱۷۷، ح ۵۴۳۸؛ صحیح مسلم، باب لا عدوی ولا طیرة، ۴/۱۷۴۴، ح ۲۲۲۱

۴۔ صحیح بخاری، کتاب الدواء، باب الجذام، ۵/۲۱۵۸، ح ۵۳۸۰؛ مسند احمد، مسند ابی ہریرہ، ۵/۴۴۳، ح ۹۷۲۰

۵۔ مسند احمد، مسند علی بن ابی طالب، ۱/۷۸، ح ۵۸۱؛ سنن ابن ماجہ، کتاب الطب، باب الجذام، ۲/۱۱۷۲، ح ۳۵۴۳

۶۔ فتح الباری، ۱۰/۱۶۰۔۱۶۲

ہے لیکن یہ بہر حال مشیت خداوندی کے تابع ہے۔ ابن حجر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جمہور اہل علم کی رائے ہے۔[۱]
امام نووی بھی اس توجیہ کو ذکر کر کے لکھتے ہیں:

”فھذا الذی ذکرناہ من تصحیح المحدثین والجمع بینھما ھو الصواب الذی علیه جمھور العلماء ویتعین المصیر الیه“[۲]

یعنی یہ توجیہ جمہور علماء کے قول کے موافق ہے اور ان کے ہاں اس کی قبولیت متعین ہے۔

ایڈز کی وجہ سے فسخ نکاح اور متعدی امراض

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ان متعدی امراض کے نکاح پر اثر انداز ہونے کے بارے میں لکھتے ہیں:

”ان تفصیلات کی روشنی میں غور کیا جائے تو ائمہ ثلاثہ کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک بھی ایڈز ان امراض میں سے ہے جن کی وجہ سے عورت کو حق تفریق حاصل ہے کیوں کہ یہ برص و جذام سے زیادہ قابل نفرت بھی ہے اور متعدی بھی اور چونکہ جنسی ربط بھی اس مرض کی منتقلی کا ایک اہم سبب ہے اس لئے ایڈز کا مریض شوہر اس کی بیوی کے حق میں نامردہی کے حکم میں ہے کہ وہ مرض کی منتقلی کے خوف سے اس مرد کے ذریعہ داعیہ نفس کی تکمیل نہیں کر سکتی۔ لہذا عورت کو ایسے مرد کے خلاف دعویٰ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔[۳]

مولانا ایک جگہ آتشک اور سوزاک وغیرہ جیسے امراض کو بھی موجب فسخ قرار دیا ہے۔[۴]

اسلامی نظریاتی کونسل نے ایڈز میں مبتلا شوہر کی بیوی کو یہ حق دیا ہے کہ وہ شوہر کو مجامعت سے روک دے مگر اس بنیاد پر فسخ نکاح کے حق کے بارے میں کونسل کا فیصلہ نہیں آیا۔ کونسل کے جملہ اراکین بشمول مفتی اعظم پاکستان مفتی رفیع عثمانی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔[۵] اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے بھی ایڈز میں مبتلا شخص کی بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے، چاہے عورت کو نکاح سے پہلے اس کے اس مرض کا علم بھی ہو۔[۶]

محقق کی رائے

محقق کی تحقیق کے مطابق قدیم اردو فتاویٰ جات میں ان تمام صورتوں میں جن میں خاوند، امراض کے باعث مستقل طور پر مباشرت پر قادر نہیں وہاں عنین کے احکام لاگو کیے گئے ہیں۔ امراض متعدیہ کے متعلق سوالات پوچھے ہی نہیں گئے۔ اس لیے یہاں امراض متعدیہ کے باعث فسخ نکاح کے مسئلے کو اختلافی مسئلہ نہیں بنایا گیا۔ محقق کی رائے میں امام محمد کے

---

۱ فتح الباری، ۱۰/۱۶۱

۲ شرح النووی علی صحیح مسلم مع صحیح مسلم، ۱۴/۲۱۴

۳ جدید فقہی مسائل، ۵/۳۴

۴ ایضاً، ۳/۱۱۲

۵ اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ، ۲۰۰۲ء-۲۰۰۳ء، طابع و ناشر، اسلام آباد، اسلامی نظریاتی کونسل، اگست ۲۰۰۳ء، ص ۲۲۴-۲۲۷

۶ آٹھویں فقہی سیمینار کا فیصلہ مشمولہ اہم فقہی فیصلے، مرتب، مجاہد الاسلام قاسمی، کراچی، ادارۃ القرآن، ۱۹۹۹ء، ص ۸۷-۸۸

قول کی بنیاد پر متعدی مرض میں مبتلا شخص کی بیوی کو حق فسخ حاصل ہونا چاہئے البتہ اگر یہ امراض کسی دور میں قابل علاج ہو جائیں تو پھر علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دینی چاہئے۔

عنین کی تعریف:

عنین (نامرد) اسے کہتے ہیں جس کا عضو مخصوص تو ہو، مگر وہ عورت سے جماع نہ کر سکتا ہو، مرض کے باعث، ضعف کے باعث، بڑھاپے کے باعث یا کسی اور وجہ سے تو جس عورت سے جماع نہ کر سکتا ہو اس کے حق میں اسے عنین کہیں گے۔[۱]

قضائے قاضی کا طریقہ:

فسخ نکاح کے مذکورہ بالا طریقوں میں اگر علاقے میں قاضی شرعی موجود ہو تو عورت اپنا مقدمہ اس کے سامنے پیش کرے۔ اگر اس علاقے میں شرعی قضاء کا نظام نہ ہو تو انگریزی عدالتوں کے مسلمان جج بھی ان امور کا فیصلہ کر سکتے ہیں بشرطیکہ وہ قواعد شرعیہ کے مطابق فیصلہ کریں۔ اگر ایسی صورت بھی نہ ہو تو پھر عادل مسلمانوں کی ایک جماعت بھی یہ کام سرانجام دے سکتی ہے۔

مالکیہ کے مذہب میں مسلمانوں کی ایک جماعت کا حکم بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ حضرت تھانویؒ نے اس جماعت کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں۔

۱۔ کم از کم تین آدمیوں کی جماعت ہو۔ ایک یا دو آدمیوں کا فیصلہ معتبر نہیں۔

۲۔ تمام ارکان عادل ہوں، عادل سے وہ شخص مراد ہے جو کبیرہ صغیرہ ہر قسم کے گناہوں سے بچتا ہو۔ ہاں اگر کبھی کبھی گناہ صغیرہ سرزد ہو جاتا ہو تو حرج نہیں۔ اگر کسی جگہ بااثر لوگ دیندار نہ ہوں تو اس کی صورت یہ ہے کہ دیندار لوگوں کے ذمہ یہ کام لگا دیں تاکہ فیصلہ کی نسبت ان دینداروں کی طرف ہو جائے۔

۳۔ فیصلہ میں علماء کی شرکت لازمی ہے۔ یعنی کم از کم ایک عالم ضرور ہو۔ اگر ایسا بھی ممکن نہ ہو تو کسی عالم سے اول سے آخر فتویٰ کی صورت میں راہنمائی لیتے رہیں۔ اگر کسی بھی عالم کی نہ شرکت ہوئی نہ اس سے راہنمائی لی تو ایسا فیصلہ بالکل لغو اور باطل ہوگا۔ اس کی کوئی شرعی حیثیت نہ ہوگی۔

۴۔ جماعت مسلمین کے تمام ارکان کا متفقہ فیصلہ معتبر ہوگا۔ اکثریت کے فیصلے کا اعتبار نہیں ہے۔[۲]

زوجۂ عنین کا حق تفریق:

زوجہ عنین قاضی یا اس کے قائم مقام یا جماعت مسلمین کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کرے گی قاضی واقعہ کی تحقیق کرے گا۔

الف۔ اگر خاوند اقرار کرے کہ میں عنین ہوں تو قاضی اسے ایک شمسی سال یعنی ۳۶۵ دن کی مہلت دے گا کہ وہ اپنا علاج

---

۱ حاشیہ الشلبی علی تبیین الحقائق، ۳/ ۲۳۸

۲ الحیلۃ الناجزۃ، ص ۱۴۹

کروائے۔

ب۔اگر وہ انکار کرے کہ میں عنین نہیں ہوں اور جماع کا دعویٰ کرے اور عورت باکرہ ہونیکا دعویٰ نہ کرے تو پھر مرد سے حلف لیا جائے گا۔اگر اس نے حلف دے دیا تو پھر عورت کو تفریق کا حق نہیں رہے گا اور اگر شوہر حلف سے انکار کردے تو پھر بھی اسے ایک سال کی مہلت بغرض علاج دی جائیگی۔اگر عورت باکرہ ہونے کا دعویٰ کرے تو پھر اگر فیصل قاضی ہو تو ایک عادل تجربہ کار عورت اس کی بیوی کا معائنہ کرے اور اگر فیصل جماعت مسلمین ہو تو پھر دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے۔اگر عورتیں یہ بیان دیں کہ یہ عورت باکرہ نہیں ہے تو اب مرد سے حلف لیا جائے گا وہ اگر حلف دے دے تو پھر عورت کا اختیار تفریق ختم ہوجائے گا۔اگر شوہر حلف سے انکار کردے تو ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور اگر عورتیں کہہ دیں کہ یہ باکرہ ہے تو پھر بغیر حلف لیے قاضی ایک سال کی مہلت دے دے گا۔

ج۔اس ایک سال کی مہلت میں اگر مرد ایک مرتبہ بھی جماع پر قادر ہوگیا تو عورت کا حق تفریق ہمیشہ کے لیے باطل ہوجائے گا۔

د۔اگر ایک سال کی مدت کے بعد خاوند صراحۃً اقرار کرلے کہ میں جماع پر قادر نہیں ہوا تب قاضی عورت کو حکم دے گا کہ یا تو گزارہ کرو یا خاوند سے تفریق طلب کرو۔اگر وہ اسی مجلس میں تفریق طلب کرے تو خاوند کو طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا۔ اگر وہ طلاق دینے سے انکار کردے تو قاضی خود تفریق کردے گا۔

ھ۔اگر مرد اس مدت کے بعد قاضی کے پوچھنے پر جماع کا دعویٰ کرے تو پھر عورت سے سوال کیا جائے گا۔اگر وہ کہہ دے کہ بکارت تو زائل ہوگئی ہے مگر جماع نہیں ہوا تو خاوند سے حلف لیا جائے گا۔اگر وہ حلف دے دے کہ اس نے عورت سے جماع کیا ہے تو عورت کا حق ختم ہوجائے گا اور اگر حلف سے مرد انکار کردے تو عورت کو طلب فرقت کا اختیار دے دیا جائے گا۔

اور اگر ایسی صورت ہے کہ جسطرح بوقت معائنہ باکرہ ہونا ظاہر تھا اسی طرح دوبارہ معائنہ میں بھی باکرہ ہونے کی تصدیق ہوگئی تو پھر بھی عورت کو قاضی بغیر حلف کے اختیار تفریق دے دیگا۔ وہ اگر علیحدہ ہونا چاہتی ہے تو خاوند سے مطالبہ کرے خاوند اگر طلاق نہ دے تو قاضی خود تفریق کرادیگا۔[۱]

شرائط تفریق

عورت کو عنین سے تفریق کے لئے مندرجہ ذیل شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے۔

۱۔نکاح سے بیشتر اسے مرد کے عنین ہونے کا علم نہ ہو۔ورنہ اگر پہلے سے علم تھا تو اب نکاح کے بعد اسے اختیار نہیں رہے گا۔

۲۔نکاح کے بعد ایک مرتبہ بھی مرد جماع نہ کرسکا ہو۔اگر ایک مرتبہ بھی جماع کرلیا تو اختیار ختم ہوگیا۔

۳۔نکاح کے بعد ایک مرتبہ بھی عورت نے عنین کے ساتھ رہنے پر صراحۃً رضامندی ظاہر نہ کی ہو۔

اگر ایک مرتبہ بھی صراحۃً رضامندی ظاہر کردی تو اسے اختیار نہیں رہے گا۔محض بوس وکنار، خاوند کے ساتھ لیٹنا وغیرہ رضامندی کی دلیل نہیں۔

۱۔ الحیلۃ الناجزہ، ص ۱۵۰۔۱۵۲

عورت کو اسی مجلس میں تفریق کا مطالبہ کرنا چاہیے جس مجلس میں قاضی نے اسے اختیار دیا تھا۔ اگر اس نے اس مجلس میں اس اختیار کو استعمال نہ کیا یا اسی مجلس میں قاضی کے اختیار دینے کے بعد کسی کام میں مشغول ہوگئی، گفتگو کرنا شروع کر دی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ عورت کو ایسی صورت میں پورا مہر ملے گا اور اس پر عدت واجب ہوگی۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب خاوند عنین ہو۔[۱]

مجبوب کا حکم

اور اگر ایسی صورت ہو کہ خاوند مجبوب ہو، مجبوب وہ ہوتا ہے کہ جس کا آلہ تناسل کٹا ہوا ہو۔[۲] مثلاً اس کا حشفہ ہی نہ ہو ایسی صورت میں قاضی معائنہ کرا سکتا ہے اگر خاوند مجبوب نکلے تو قاضی فوراً تفریق کروا دیگا۔[۳]

عنین کے بارے میں دوسرا مؤقف

عنین کے بارے میں دوسرے مؤقف میں مندرجہ ذیل امور مذکور ہیں۔

۱۔ اگر عورت کو پہلے سے مرد کے نامرد ہونے کی خبر ہو تو فقہاء نکاح کے بعد عورت کے اختیار کو ختم کر دیتے ہیں۔ دوسری طرف اگر ایک مرد کو عورت نکاح کے وقت حق مہر معاف کر دے یا مرد اس شرط پر نکاح کرے کہ کوئی مہر نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں فقہاء اس شرط کو لغو قرار دے کر مہر لازم کر دیتے ہیں۔ اس پر مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں:

> ''مہر جو ایک مالی حق ہے وہ اس طرح ختم نہیں ہو جاتا تو جنسی حق تو اس سے بھی بڑھ کر ہے اور اس سے محروم کر دینا اس سے کہیں زیادہ ضرر اور فتنہ کا باعث ہے۔''[۴]

پھر مزید یہ کہ جب یہ بات ممکن ہے کہ ایک مرد ایک عورت کے حق میں نامرد نہ ہو اور دوسری کے حق میں نامرد ہو تو ہو سکتا ہے کہ عورت نے یہ سمجھا ہو کہ یہ مرد پہلی بیوی کے حق میں نامرد تھا، میرے حق میں نامرد نہیں ہوگا۔[۵]

۲۔ اسی طرح اگر عورت نکاح کے بعد رضا مندی ظاہر کر دے تو ایسی صورت میں بھی فقہاء اس کے حق کو ساقط کر دیتے ہیں حالانکہ اگر ایک مرد کی متعدد بیویاں ہوں اور ان میں سے کوئی اپنی نوبت (باری) دوسری بیوی کو دے دے تو وہ اس حق کو جب چاہے واپس لے سکتی ہے۔[۶] تو پھر مناسب یہی ہے کہ اگر عنین کے ساتھ رہنے پر وہ ایک مرتبہ رضا مند ہو جائے تو

---

۱ الحیلۃ الناجزۃ، ص ۴۳۔۵۰

۲ المبسوط، ۵۰/۹

۳ الحیلۃ الناجزۃ، ص ۴۹۔۵۰

۴ جدید فقہی مسائل، ۱۱۶/۳

۵ محولہ بالا

۶ الھدایۃ، ۲۲۲/۱۱

جب وہ تفریق کی طالب ہو اسے تفریق کا حق ہونا چاہیے۔[1]

۳۔ اسی طرح فقہاء نے یہ کہا ہے کہ ایک مرتبہ اگر عنین جماع کرے تو عورت کا حق تفریق ختم ہو جائے گا۔ حالانکہ حضرت عمرؓ نے فوجیوں کے لئے چھ ماہ سے زیادہ گھر سے باہر رہنے پر پابندی لگائی تھی۔ اسی طرح حضرت کعبؓ نے ایک عورت کے شوہر کو حکم دیا کہ کم از کم چار دن میں ایک مرتبہ ضرور بیوی کو ملا کرو۔[2] ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت بہر حال مرد کی طرح جنسی خواہش رکھتی ہے اور پوری زندگی میں ایک مرتبہ جماع کر لینے سے اس کا حق ختم نہیں ہوتا۔ لہذا عنین کی زوجہ کے لئے حق فرقت ہونا چاہیے اگر چہ وہ ایک مرتبہ جماع کر چکا ہو اور اب جماع کی قوت نہ رکھتا ہو۔[3]

شاید یہی وجہ ہے کہ امام مالک اور احمد کے ہاں اگر کوئی شخص بغیر قسم کے اپنی عورت کے پاس چار مہینے تک نہ گیا تو بھی ان کے ہاں ایلاء ہوگا۔

"واختلفوا فی من ترک وطئی زوجته للأضرار بها من غير يمين اکثر من اربعة اشهر هل يكون موليا ام لا فقال ابو حنفية والشافعی لا وقال مالک واحمد فی احدی روايته"[4]

جو شخص محض بیوی کو نقصان پہنچانے کی نیت سے قسم کھائے بغیر چار ماہ سے زیادہ وطی کرنا چھوڑ دے تو کیا وہ ایلاء کرنے والا سمجھا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور شافعی نے کہا کہ نہیں۔ جبکہ امام مالک اور ایک روایت کے مطابق امام احمد نے کہا ہاں۔ یعنی ایلاء کا حکم ہوگا۔

۴۔ جہاں عنین کے صحیح ہونے کا غالب گمان ہو وہاں امام مالک فوری تفریق کا بھی حکم دیتے ہیں لہذا اگر قاضی مذہب مالک پر فیصلہ کر دے تو یہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔[5]

حاصل بحث: محقق کی رائے میں معاشرتی تغیرات کے باعث تقوی وطہارت اور عفت وعصمت کا وہ معیار اب اسلامی معاشروں میں نظر نہیں آتا جو پہلے موجود تھا۔ اسلئے عورت اگر چہ نکاح سے پہلے مرد کے عنین ہونے پر واقف ہو یا بعد میں رضا مند ہو گئی ہو، عورت کیلئے حق فرقت برقرار رہنا چاہئے، نیز ایک مرتبہ کے جماع سے اس کا حق فرقت ختم نہیں ہونا چاہئے۔ یک بارگی جماع سے عورت کے حق کا ختم ہو جانا شریعت میں منصوص نہیں، صرف فقہاء کا اجتہاد ہے جسے بوقت ضرورت ترک کیا جا سکتا ہے خاص طور پر جبکہ فقہاء کی دوسری رائے بھی موجود ہے کہ یہ عورت کا ایسا حق ہے جو بار بار پیدا ہوتا ہے۔

۱۔ جدید فقہی مسائل، ۳/ ۱۱۶۔۱۱۷

۲۔ المغنی ۷/ ۲۳۱۔۲۳۲

۳۔ جدید فقہی مسائل، ۳/ ۱۲۱

۴۔ رحمۃ الامۃ، ص ۲۲۴۔۲۲۵

۵۔ منظور احمد مفتی، عنین کو ایک سال کی مہلت دیئے بغیر فسخ نکاح کا حکم، الباحث الاسلامیہ، جلد ۳، شمارہ ۱، ص ۱۱۶

زوجہ متعنت:

متعنت اصلاح شریعت میں اس شخص کو کہتے ہیں جو باوجود قدرت کے بیوی کو نان ونفقہ نہ دیتا ہو۔ مالکی فقہ میں زوجہ متعنت کو اپنے شوہر سے علیحدگی کا حق ہے۔ اگر خاوند خلع پر راضی نہیں ہوتا تو پھر وہ اپنا مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش کر کے جان چھڑا سکتی ہے۔ مگر اس کے لیے دو شرطیں ہیں۔

اول۔ یہ کہ اس عورت کے نفقہ وغیرہ کا کوئی انتظام نہ ہو یعنی ایک تو یہ ہے کہ شوہر نفقہ نہیں دیتا مزید یہ کہ کوئی اور قریبی عزیز بھی اس کے نان ونفقہ کا انتظام نہیں کر سکتا اور نہ ہی عورت خود اپنی عزت کی حفاظت کرتے ہوئے کسب معاش کر سکتی ہو۔

دوم یہ کہ اگر چہ بسہولت یا بروقت انتظام تو ہو سکتا ہے مگر خاوند کی عدم موجودگی میں بیوی کو اپنے نفس سے بدکاری کا خوف ہے۔

عورت قاضی کے روبرو پیش ہو کر اپنا دعویٰ رکھے قاضی شہادت شرعیہ کے ذریعے معاملہ کی پوری تحقیق کرے گا اور اگر عورت اپنے دعویٰ میں سچی نکل آئی تو پھر قاضی یا اس کا قائم مقام عورت پر طلاق واقع کر دے گا۔ یہ طلاق، طلاق رجعی ہو گی۔ لہذا اگر دوران عدت خاوند اپنے سابقہ رویے سے باز آ گیا اور اس نے بیوی کو نفقہ دینا شروع کر دیا تو پھر وہ رجوع کر سکے گا ورنہ عدت ختم ہونے پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔[۱]

الحیلۃ الناجزۃ میں متعنت کی بیوی کے لئے فسخ کی دو صورتیں (شرائط) رکھی ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ

"دوسری صورت مجبوری کی یہ ہے کہ اگر چہ بسہولت یا برقت خروج کا انتظام ہو سکتا ہے لیکن شوہر سے علیحدہ رہنے میں ابتلاء معصیت کا قوی اندیشہ ہے"[۲]

یہاں شوہر سے علیحدہ رہنے کے الفاظ قابل وضاحت ہیں۔ اسلئے کہ ضروری نہیں کہ متعنت شخص، بیوی کو علیحدہ رکھتا ہو مثلاً یہ کہ بیوی اپنے والدین کے گھر ہے اور متعنت اس سے علیحدہ رہتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ بیوی کے ساتھ رہتا ہو مگر بیوی کو نفقہ نہ دیتا ہو مگر زن وشوئی کا جنسی تعلق قائم رکھتا ہے یا قائم نہیں رکھتا۔ ایسی صورت میں کیا ہوگا؟ صاحب احسن الفتاوی اس اجمال کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"الحیلۃ الناجزہ میں متعنت کی بیوی کو خشیت زنا کی صورت میں بھی حق تفریق دیا ہے یہ جب ہے کہ متعنت غائب ہو اگر متعنت بیوی کے پاس ہی رہتا ہو تو اس کی بیوی کو خشیت زنا کی بنا پر خیار نہیں۔ کالعنین الذی قدر مرۃ علی الوطی، وجہ یہ ہے کہ زوج موجود ہونے کی صورت میں بیوی پر اسکی نگرانی کی وجہ سے اتنا خطرہ نہیں جتنا غائب کی بیوی پر ہے، نیز جب کسی امر کی حقیقت پر اطلاع مشکل ہو تو اسباب ظاہرہ کو بمنزلہ حقیقت قرار دیا جاتا ہے لہذا اقیام زوج ہی بمنزلہ وطی سمجھا جائے گا۔"[۳]

---

۱ الحیلۃ الناجزۃ ص ۷۳۔۷۴

۲ ایضاً، ص ۷۲

۳ احسن الفتاوی، ۴۱۲/۵

زوجہ متعسر

متعسر اس شخص کو کہتے ہیں جو فقر وافلاس کے باعث بیوی کو نفقہ دینے پر قادر نہ ہو۔اس کا حکم بھی فقہ مالکی سے لیا گیا ہے البتہ حیلۂ ناجزہ میں اس کا حکم شامل کتاب نہیں ہے۔زوجہ متعسر بھی زوجۂ متعنت کی طرح ہے۔فرق یہ ہے کہ متعنت اگر قاضی کی مجلس میں نفقہ ادا کرنے پر رضامندی ظاہر نہ کرے تو قاضی فوراً تفریق کردے جبکہ متعسر کو ایک ماہ کی مہلت دی جائے گی۔

صاحب احسن الفتاوی نے لکھا ہے کہ متعسر کو ایک ماہ کی مہلت دینا صحت قضاء کے لئے شرط نہیں ہے۔[۱] مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے لکھا ہے کہ مالکیہ کے مذہب میں قاضی کو اختیار ہے کہ وہ اپنے اجتہاد سے مہلت دے خواہ کتنی ہی مہلت کیوں نہ دے۔[۲]

مولانا نے مالکی مذہب کی مندرجہ ذیل شرائط کا ذکر کیا ہے:

۱۔عورت صرف حال کے نفقہ پر فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے،ماضی کے نفقہ پر نہیں۔

۲۔عورت کو پہلے سے مرد کی تنگدستی کا علم نہ ہو اگر پہلے سے علم تھا تو پھر حق فسخ نہ ہوگا۔

۳۔عورت کا معیار زندگی چاہے کتنا ہی اونچا کیوں نہ ہو مرد اگر معمولی قسم کی غذا اور کپڑے بھی مہیا کردے تو عورت فسخ کا مطالبہ نہیں کرسکتی۔

۴۔البتہ اگر خاوند صرف اتنا نفقہ دے کہ بس سد رمق ہو تو پھر عورت کیلئے حق فسخ ہے۔

۵۔اگر شوہر غائب ہے اور نفقہ کا انتظام بھی کر کے نہیں گیا نہ کوئی عورت کے نفقہ کا شوہر کی طرف سے وکیل ہو نہ ہی عورت نے نفقہ معاف کیا ہو تو اگر شوہر اتنا دور ہے کہ آتے آتے اسے دس دن لگ جائیں گے تو اب قاضی نکاح فسخ کردے گا اور اگر شوہر قریب بھی ہے تو اسے طلب کرے گا کہ خود آؤ یا نفقہ بھیج دو یا پھر طلاق دے دو۔اگر شوہر اس حکم کی مخالفت کرے یعنی ان میں سے کوئی صورت اختیار نہ کرے تو قاضی خود ہی طلاق دے دے گا۔

۶۔اگر شوہر حاضر ہو کر یہ کہے کہ وہ نفقہ دینے سے عاجز تھا تو اگر قاضی اس کی مجبوری سے مطمئن ہو تو خیر ورنہ وہ فی الفور اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔

۷۔اگر خاوند یہ کہے کہ میں نفقہ پر قادر تھا مگر میں نے ادا نہیں کیا اور نہ ہی مستقبل میں ادا کرنے پر راضی ہوں تو ایک رائے کے مطابق اسے قید کیا جائے یہاں تک کہ نفقہ ادا کرنے لگے۔ایک رائے یہ ہے کہ اس سے طلاق دلوائی جائے۔اگر وہ ان میں سے کسی کو قبول نہ کرے تو قاضی نکاح فسخ کردے گا۔

۸۔اگر شوہر دوران عدت نفقہ ادا کرنے پر قادر ہو گیا تو اسے بیوی کی طرف رجوع کا حق ہے وگرنہ عدت کے بعد حق نہ رہے گا۔[۳]

---

۱ احسن الفتاوی،۵/۴۱۳

۲ جدید فقہی مسائل،۳/۸۴

۳ ایضاً،۳/۸۳۔۸۵

دوسرا موقف:

دوسرا موقف یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے مسلک کو اختیار کیا جائے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے مسلک میں دیگر تفصیلات تو کچھ مختلف ہیں۔ البتہ یہ سہولت ہے کہ اگر عورت کو پہلے سے خاوند کے تعسر کا علم ہو اور اسی تعسر پر رضامندی ظاہر کر کے نکاح کرے پھر بھی اس کا اختیار فسخ باقی رہے گا۔[۱]

دلیل: اس لیے کہ جس طرح جنسی حق بار بار پیدا ہوتا ہے اسی طرح نفقہ بھی ایک ایسا حق ہے جو یوماً فیوماً واجب ہے۔ اس لئے ہندوستان میں بہار اور اڑیسہ کے علاقے میں قائم دار القضاء میں اسی پر عمل ہے۔[۲]

حاصل بحث: محقق کی رائے میں شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک موجودہ حالات میں زیادہ موزوں ہے لہٰذا اسے ہی اختیار کیا جائے۔

زوجۂ مفقود الخبر:

مفقود الخبر اس شخص کو کہتے ہیں جو گم ہو گیا ہو اسکی کوئی خبر نہ ہو باوجود خوب تحقیق و تفتیش کے اس کا پتہ نہ لگے۔

"فلم يعرف له موضع ولا يعلم أحي هو أم ميت"[۳]

اس مسئلہ میں جہاں تک مفقود کی بیوی کے دوسرے نکاح کا مسئلہ ہے، حنفیہ اور شافعیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مفقود کی بیوی کو اس وقت تک انتظار کرنا چاہیے جب تک مفقود کے ہم عمر لوگ ختم نہ ہو جائیں۔ بعض صورتوں میں ان کے ہاں یہ تخفیف ہے کہ جب قاضی کو اس مفقود کی ہلاکت کا غالب گمان ہو جائے تب وہ مفقود کی زوجہ کو نکاح ثانی کی اجازت دے سکتا ہے۔[۴]

امام مالک فرماتے ہیں کہ مفقود کی زوجہ قاضی کے پاس دعویٰ کرنے کے بعد چار سال تک انتظار کرے گی۔[۵] امام احمد کے ہاں یہی فتویٰ ہے۔[۶]

امام مالک کے مذہب کی تفصیل اس طرح ہے:

اگر مفقود کی زوجہ دار الاسلام میں رہتی ہے تو پھر صورت یہ ہے کہ وہ قاضی کی عدالت میں دعویٰ کرے اور اولاً یہ ثابت کرے کہ فلاں شخص سے اس کا نکاح ہوا تھا۔ یہ ضروری نہیں کہ نکاح کے عینی گواہ موجود ہوں۔ بلکہ شہرت عام بھی کافی ہے۔ پھر گواہوں کے ذریعے شوہر کا مفقود الخبر ولا پتہ ہونا ثابت کرے۔ پھر قاضی خود بھی مفقود کی تفتیش کرے پھر جب اس حد تک تفتیش ہو جائے کہ قاضی مایوس ہو جائے کہ اب مفقود کا ملنا ناممکن ہے تو پھر قاضی عورت کو چار سال تک انتظار کا حکم دے گا۔ پھر

---

۱ جدید فقہی مسائل، ص ۳/۸۴

۲ ایضاً، ص ۳/۸۷

۳ مرغینانی، علی بن ابی بکر، بدایۃ المبتدی مع الھدایہ، بیروت، المکتبۃ الاسلامیہ، س۔ن، ۲/۱۸۰

۴ تبیین الحقائق، ۳/۱۱۱۔۳۱۲، الام، ۹/۲۳۴

۵ ابن رشد، محمد بن احمد، ابن رشد مع المدونۃ الکبریٰ، مکۃ المکرمۃ، مکتبۃ عباس احمد الباز ۱۴۱۵ھ، ۵/۲۹۴۔۲۹۵

۶ المغنی، ۹/۱۸۶

اگر ان چار سالوں کے اختتام پر بھی مفقود کا کچھ پتہ نہ لگے تو اب اس مفقود کو مردہ تصور کر کے عورت عدت وفات گذار کر دوسری جگہ نکاح کر سکتی ہے۔ مالکیہ کے ہاں عدت وفات گزارنے کے بعد دوبارہ قاضی کے ہاں درخواست دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ اگر حساب میں غلطی لگ گئی اور بغیر قصد وارادہ عورت کے چار ماہ دس دن گذر گئے پھر بھی وہ دوسری جگہ نکاح کر سکتی ہے۔[1] الحیلۃ الناجزۃ میں اس حد تک تو مالکیہ کا قول لیا گیا ہے کہ وہ عورت چار سال اور پھر چار ماہ دس دن گذارے۔ لیکن یہ کہ وہ از خود عدت گذار کے نکاح کرے اس کو مذہب مالکی سے نہیں لیا گیا۔ بلکہ حنیفہ کا قول اختیار کیا گیا ہے۔ ہاں اگر قاضی کی طرف دوبارہ جانا دشوار ہو وہاں مذہب مالکیہ پر عمل کی گنجائش رکھی گئی ہے۔ مولانا تھانوی لکھتے ہیں:

> ''اور اب چار سال گزرنے کے بعد دوبارہ قاضی کی عدالت میں درخواست دینا اور عدت وفات کے لیے حکم حاصل کرنا مالکیہ کے نزدیک ضروری نہیں بلکہ قضائے قاضی صرف اول بار بوقت تاجیل ضروری ہے۔ مگر احتیاط اس میں ہے کہ جب وہ چار سال جو قاضی نے مقرر کئے تھے گزر جائیں تو دوبارہ درخواست دے کر قاضی سے حکم باعدت بھی حاصل کیا جائے، تا کہ مذہب حنیفہ کی حتی الوسع رعایت ہو جاوے لیکن جس جگہ قاضی وغیرہ کی طرف دوبارہ مرافعہ زیادہ دشوار ہو وہاں بغیر مرافعہ ثانی کے ہی عمل کر لینے میں مضائقہ نہیں''[2]

اور اگر یہ صورت دار الحرب میں پیش آئی ہے تو امام مالک کے نزدیک وہی حکم ہے جو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دار الحرب اور دار الاسلام دونوں میں تھا۔ وہ یہ ہے کہ جب تک اس غائب کے ہم عمر فوت نہ ہو جائیں اس غائب کی موت کا حکم نہ لگایا جائے۔[3]

مفقود کی واپسی کی صورت میں

اگر قاضی کے فیصلہ کے مطابق عورت نے چار سال تک مفقود کا انتظار کیا پھر عدت وفات گذار رہی تھی یا گذار کر شوہر ثانی سے نکاح کر لیا تھا لیکن خلوت صحیحہ نہیں ہوئی تھی کہ پہلا شوہر واپس آ گیا تو اب مالکیہ اور حنیفہ دونوں کے ہاں بالاتفاق وہ عورت پہلے خاوند ہی کی ہو گی، دوسرے خاوند کے پاس رہنا جائز نہیں اور اگر یہ صورت ہوئی کہ وہ چار سال اور عدت وفات گزار کر دوسرے شوہر سے نکاح کر چکی تھی اور خلوت صحیحہ بھی ہو چکی تھی تو اب مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ دوسرے شوہر کو ملے گی مگر اس شرط کے ساتھ کہ بوقت نکاح ثانی شوہر کو معلوم نہ تھا کہ یہ مفقود کی بیوی ہے اگر اسے یہ معلوم تھا تو پھر خلوت صحیحہ اور ہمبستری کے باوجود وہ پہلے شوہر کو ملے گی۔[4]

---

۱ مالک بن انس، الامام، المدونۃ الکبری، مکۃ المکرمۃ، مکتبۃ نزار الباز، ۱۴۱۵ھ، ۳۱/۲

۲ الحیلۃ الناجزہ، ص ۶۲۔۶۳

۳ ایضاً، ص ۶۳

۴ ایضاً، ص ۶۷۔۶۸

"فتکون للمفقود اذا جاء وتبین حیاته او موته فی العدة او بعدها وقبل عقد الثانی او بعده وقبل تلذذه بها او بعده عالما بما ذکر وتفوت علیه وتکون للثانی ان تلذذ بها غیر عالم"[1]

لہٰذا ایسا شاذ و نادر ہی ہوگا کہ شوہر ثانی کو معلوم نہ ہو کہ مفقود کی بیوی ہے اور حنیفہ کے ہاں بہر صورت جب بھی شوہر اول آجائے وہ شوہر اول کو مل جائے گی[2] ایسی صورت میں شوہر اول کے لیے نہ تجدید نکاح ہے نہ تجدید مہر۔ البتہ شوہر ثانی کے ہاں جو وقت گزارا ہے اس کی وجہ سے عدت آئے گی۔ اس عدت کے ایام کو وہ شوہر اول ہی کے ہاں گزارے گی نیز شوہر ثانی مہر بھی ادا کرے گا کیونکہ خلوت ہوگئی ہے نیز یہ کہ شوہر ثانی سے اگر اولاد ہو تو وہ شوہر ثانی سے ثابت النسب ہوگی۔[3]

ابتلاء معصیت ہونے کی صورت میں

اگر مفقود کی بیوی قسم کھائے کہ وہ چار سال انتظار نہیں کرسکتی کیونکہ اسے اپنے نفس سے معصیت کا خوف ہے تو پھر قاضی ایک سال کے انتظار کا حکم دے سکتا ہے۔ الحیلۃ الناجزہ میں لکھا ہے کہ علمائے سہارنپور اس صورت میں بھی چار سال انتظار کا حکم دیتے ہیں۔[4]

اگر قاضی نے ایک سال کی مہلت دی ہو تو پھر سال کے گزرنے کے بعد عورت عدت وفات کی بجائے عدت طلاق یعنی تین حیض گزارے گی۔ یہ طلاق رجعی ہوگی۔ لہٰذا اگر اس عدت کے اندر مفقود آگیا اور رجوع کرلیا تو رجوع ہو جائے گا۔ لیکن اگر یہ صورت ہوئی کہ عدت کے بعد آیا یا عدت میں ہی آگیا مگر قولی یا فعلی کوئی رجعت نہیں کی تو ایسی صورت میں عدت کے بعد اس عورت کو طلاق بائنہ ہو جائے گی اور وہ عورت خود مختار ہو جائے گی۔ اگر پہلے خاوند کے پاس جانا چاہے تو چلی جائے ورنہ اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔[5]

زوجہ غائب غیر مفقود:

ایسا شوہر جو بالکل لاپتہ نہ ہو لیکن اس کا کوئی متعین پتہ بھی نہ ہو یا پتہ تو ہو مگر وہ خود آتا ہو نہ بیوی کو اپنے پاس بلاتا ہو نہ ہی عورت کو نان ونفقہ دیتا ہو نہ ہی جنسی حق ادا کرتا ہو ایسا شخص "غائب غیر مفقود" کہلاتا ہے۔[6]

غائب غیر مفقود کی بیوی کو بھی یہی حکم ہے کہ قاضی کی عدالت میں دعویٰ دائر کرے۔ پھر مندرجہ ذیل باتیں گواہی کے ساتھ ثابت کرے۔

---

۱ الشرح الصغیر، ص ۴۰۰
۲ المبسوط، ۱۱/ ۳۷
۳ المبسوط، ۱۱/ ۳۷
۴ الحیلۃ الناجزہ، ص ۷۱
۵ ایضاً، ص ۷۲
۶ ایضاً، ص ۷۷

۱۔اس غائب غیر مفقود سے میرا نکاح ہوا تھا۔

۲۔اس نے نفقہ نہیں دیا۔

۳۔نہ ہی نفقہ بھیجا

۴۔نہ یہاں کوئی انتظام کیا۔

۵۔میں نے نفقہ معاف بھی نہیں کیا۔

پھر ان تمام باتوں پر قسم کھائے۔ پھر اگر کسی عزیز رشتہ دار نے اس کی کفالت کی ذمہ داری لے لی تو صحیح ہے ورنہ دو عادل آدمیوں کو اس غائب غیر مفقود کے پاس بھیجے جو اسے پیغام دیں کہ وہ بیوی کو بلائے یا خود آئے یا نفقہ وغیرہ کا انتظام کرے ورنہ طلاق دے دے۔ پھر اگر وہ غائب ان میں سے کسی صورت پر بھی راضی نہ ہو تو قاضی ایک مہینہ کی مہلت دے گا۔ایک مہینہ کے اندر اندر اگر عورت کی شکایت رفع ہوگئی تو صحیح ہے ورنہ عورت قاضی کی دوبارہ درخواست پر کہ وقت گزر گیا اور میری شکایت برقرار ہے،تفریق کردے گا۔[۱]

یہاں دو باتوں کی وضاحت کی گئی ہے۔

اول۔ یہ کہ جب اس غائب کے پاس پیغام بھیجا جائے تو دو عادل آدمی یہ پیغام لے کر جائیں اور غائب کو سنائیں اور تحریر دکھائیں جو پیغام غائب انہیں دے وہ واپس قاضی کے پاس آکر اس پیغام پر گواہی دیں کہ غائب نے یہ کہا ہے یا بالکل خاموش رہا ہے۔ قاضی تفریق کا فیصلہ ہرگز اس تحریر پر نہ کرے جو غائب نے بھیجی ہے یہاں تک کہ وہ دو عادل آدمی غائب کے اس پیغام پر گواہی نہ دے دیں۔ قاضی اس گواہی پر فیصلہ کرے۔[۲]

ہاں اگر اس غائب تک ان دو آدمیوں کو بھیجنا مشکل بلکہ ناممکن ہو تو پھر قاضی یا اس کے قائم مقام کی محض تحقیق ہی کافی ہے۔[۳]

مفتی محمد شفیع سے ایک سوال پوچھا گیا کہ ایک شوہر قتل کے مقدمہ میں بیس سال سزائے قید کاٹ رہا ہے اور مقامی عدالت نے بذریعہ نوٹس رجسٹری اسے حاضر ہونے کا حکم دیا ہے۔ اس نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا نہ ہی کسی قائم مقام کو عدالت میں بھیجا۔ عدالت نے تنسیخ نکاح کا حکم دیا ہے۔ مفتی صاحب نے اس کے جواب میں یہ لکھا ہے کہ غائب غیر مفقود کے سلسلے میں جو یہ قید رکھی گئی ہے کہ دو ثقہ آدمی بھیجے جائیں یہ قید کتاب القاضی الی القاضی سے لی گئی ہے اور یہ بنا بر احتیاط لی گئی ہے۔ ورنہ یہاں کوئی فیصلہ یا قضاء ایک طرف سے دوسری طرف منتقل نہیں کیا گیا۔ اس پر مزید یہ کہ خود کتاب القاضی میں بھی شہادت کی شرط مختلف فیہ ہے۔ لہذا یہاں جب یہ بات ظن غالب سے معلوم ہوگئی ہے کہ نوٹس اسی قیدی تک پہنچ گیا ہے تو اب دو آدمیوں کی شہادت ضروری نہیں۔ فیصلہ صحیح ہے اور نکاح منسوخ ہو چکا ہے۔ نیز ایک دلیل اس فیصلے کے صحیح

۱۔ الحیلۃ الناجزۃ، ص ۷۷۔۷۸

۲۔ ایضاً ص ۷۸

۳۔ الحیلۃ الناجزۃ، ص ۷۸

ہونے کی یہ بھی ہے کہ کتاب القاضی الی القاضی میں بھی ایک آدمی کے بھیجنے اور اس کے قول پر اعتماد کر کے فیصلہ کرنے کو صحیح تسلیم کیا گیا ہے۔[۱]

مفتی رشید صاحب کو مفتی محمد شفیع کی اس تفصیل سے اختلاف ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس مقدمہ میں زوج سے قیام نکاح اور اس کی غیوبت پر شہادت نہیں ہے۔ نیز عدم نفقہ اور اس سے متعلق جو امور اوپر ذکر کئے گئے ہیں اس پر بیوی نے حلف بھی نہیں دیا۔ نیز عدالت کے حکم نامہ میں رجسٹری کے شوہر تک پہنچنے کے یقین کا ذکر نہیں ہے۔ نیز دوسرے متعلقہ امور کی بھی تفصیل نہیں ہے۔[۲]

لیکن الحیلۃ الناجزۃ میں یہ تخفیف مذکور ہے کہ اگر اس غائب تک دو آدمیوں کا بھیجنا مشکل ہو تو محض قاضی یا قائم مقام کی تحقیق کافی ہے۔

دوم۔ یہ کہ اگر غائب عدت طلاق کے دوران آ جائے اور خرچ وغیرہ دینے پر راضی ہو تو اس کا رجوع صحیح ہے۔ اگر رجوع نہ کرے اور عدت گزر جائے تو عورت اس سے بالکل علیحدہ ہو جائے گی اور طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اگر عدت گزرنے کے بعد شوہر واپس آئے تو پھر اس میں تفصیل ہے۔ اگر وہ آ کر عورت کے دعویٰ کے خلاف کوئی بات ثابت کر دے مثلاً یہ کہ میں نے خرچ کا انتظام کیا تھا وغیرہ تو اس صورت میں عورت اسے واپس مل جائے گی اور اگر وہ بات ثابت نہ کر سکا تو پھر عورت اسے نہیں ملے گی۔ اگر پہلی صورت میں عورت اسے واپس ملے تو اگر اس عورت نے دوسرا نکاح کر لیا تھا تو خلوت صحیحہ ہونے کی صورت میں دوسرے شوہر سے مہر ملے گا اور دوسرے شوہر کی عدت بھی گزارے گی اور غائب کو واپس آنے کے بعد تجدید نکاح کی ضرورت نہ ہوگی نہ تجدید مہر کی۔ نیز وہ شوہر ثانی کی عدت شوہر اول کے مکان پر ہی گزارے گی۔[۳]

حالات و زمانہ کے اعتبار سے تخفیفات

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے مفقود اور غائب غیر مفقود کے مسئلے میں مندرجہ ذیل تخفیفات کا ذکر کیا ہے۔

۱۔ اگر اخباری اشتہارات کو ان دونوں متذکرہ بالا مسائل میں کافی سمجھا جائے تو مناسب ہوگا۔ ہندوستان میں قائم دار القضاء امارات شرعیہ بہار اڑیسہ میں اسی پر عمل ہے۔[۴]

۲۔ اگر عورت کی عفت و عصمت کو خطرہ ہو تو قاضی مفقود کی بیوی کو ایک سال سے کم مہلت بھی دے سکتا ہے کیونکہ شریعت نے ایلاء کی مدت چار ماہ مقرر کی ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ عورت کو جنسی حق سے چار ماہ سے زیادہ محروم نہیں رکھا جا سکتا۔[۵]

۳۔ مفقود کی عورت دوسرے خاوند ہی کو ملنی چاہیے بوجوہ ذیل۔

---

۱ احسن الفتاوی، ۵/ ۴۱۵۔۴۱۷

۲ احسن الفتاوی، ۵/ ۴۱۷

۳ الحیلۃ الناجزہ، ص ۷۸۔۷۹

۴ جدید فقہی مسائل، ۳/ ۹۷۔۹۸

۵ ایضاً، ۳/ ۹۷

الف۔ مفقود الخبر شخص کی بیوی ایک طویل عرصہ تک جنسی حق سے محروم رہی ہے اور جنسی حق سے محروم کرنے کی بنا پر شریعت جو طلاق واقع کرتی ہے وہ طلاق بائن ہے۔

ب۔ اکثر حالات میں مفقود الخبر شخص کی بیوی نفقہ سے محروم رہتی ہے اور نفقہ سے بھی محرومی کی بناء پر جو طلاق ہوتی ہے وہ طلائق بائن ہے۔ طلاق بائن میں مرد وعورت کا ازدواجی رشتہ یکسر ختم ہو جاتا ہے۔

ج۔ مفقود الخبر شخص اور اس کی بیوی میں علیحدگی قاضی کے ذریعے ہوتی ہے اور اس مذکور الصدر صورت کے علاوہ قاضی کے ذریعے ہونے والی ہر تفریق طلائق بائن یا فسخ کا درجہ رکھتی ہے۔ پھر یہاں بھی علیحدگی ایسی ہی ہونی چاہیے۔

د۔ اکثر فقہاء نے حالت نشہ کی طلاق کو از راہ سزا واقع کر دیتے ہیں یہاں شوہر کی طویل غیبوبت بھی ایک جرم ہے جس کی سزا بیوی سے محرومی ہونی چاہیے۔ نشہ، حقوق اللہ میں تعدی ہے جبکہ طویل غیبوبت حق العباد یعنی بیوی کے حق میں تعدی ہے اور حق العباد حق اللہ پر مقدم ہے۔

ھ۔ ہندوستان جیسے معاشروں میں جہاں ہندوؤں کے ساتھ کثرت اختلاط کے باعث عورت کے لیے دوسری شادی ایک شاذ ونادر واقعہ ہے۔ یہاں اگر کوئی ایسی عظیم قربانی دے بھی دے کہ ایک مفقود الخبر کی بیوی سے قضاء قاضی سے شادی کرے تو اسے الٹی یہ سزا ملے گی کہ وہ اپنی بیوی سے محروم ہو جائے گا۔[۱]

واضح رہے کہ مفقود کی بیوی کا دوسرے شوہر کو ملنا ربیعۃ الرائے اور امام شافعی سے منقول ہے۔ اگرچہ امام شافعی کا صحیح تر قول جمہور کے ساتھ ہی ہے کہ وہ پہلے خاوند کو ملے گی۔[۲]

سطور بالا میں جو تفصیل ذکر ہوئی ہے اس سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ حنیفہ نے معنت، مفقود، غائب غیر مفقود کے مسئلے میں مالکیہ کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔ جبکہ عنت (نامرد ہونا) بشمول جُب (مقطوع الذکر ہونا) اور جنون، جذام وبرص میں ان کے اپنے ہاں فسخ نکاح کا حکم ہے۔ اس کے علاوہ قاضی کو کسی جگہ فسخ نکاح کا اختیار نہیں دیا گیا ہے۔

محقق کی رائے میں مفقود کے مفقدان کی وجہ اور سبب میں غور کی ضرورت ہے اگر اس فقدان میں اس کا اپنا قصور ہے تو بیوی دوسرے شوہر کو ملنی چاہئے اور اگر اپنا قصور نہیں مثلاً ناجائز مقدمہ میں اندر ہو گیا تو بیوی اسے (شوہر اول) ہی کو ملنی چاہئے، نیز مدت انتظار کم از کم ایک سال ہونی چاہئے ایلاء پر قیاس صحیح نہیں اسلئے کہ یہاں حالات وظروف اور ہیں۔ آج کے دور میں معروضی حالات پر غور کرنے سے کچھ ایسی نئی صورتیں بھی سامنے آجاتی ہیں جن میں فسخ نکاح کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہاں ہندوستان میں قائم دار القضاء کا ایک فیصلہ اور عصر حاضر میں فسخ نکاح کی ایک کثیر الواقع صورت ذکر کی جاتی ہے۔

۱۔ جدید فقہی مسائل، ۳/۹۸-۹۹

۲۔ رحمۃ الامۃ، ص ۲۴۱

زدوکوب کی وجہ سے فسخ:

عورتوں کو زدوکوب کرنا ہمارے معاشروں میں اگر معمول نہیں تو کم از کم موجود ضرور ہے۔فقہاء نے یہاں بھی ممکنہ حد تک اس باب کے مسائل کو منقح انداز میں پیش کیا ہے۔

قرآن مبین نے اپنے جامع اسلوب میں عورتوں کی نافرمانی کی اصلاح کے تین مدارج بتلائے ہیں:

﴿وَالّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ﴾ [1]

۱۔نصیحت کرو۔

۲۔عورتوں کو انکے بستروں سے علیحدہ کردو۔

۳۔مار پیٹ کرو۔

پھر مار پیٹ کا ایک ایسا درجہ ہے جو اصطلاحا ضرب مبرح کہلاتا ہے۔ضرب مبرح (ایسی مار جس سے شدید تکلیف ہو) کی بہرصورت اجازت نہیں ہے۔

"اتقوا الله فی النساء فانکم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بکلمة الله وان لکم علیهن ان لا یوطی فرشکم احد تکرهونه فان فعلن فاضربوهن ضربا غیر مبرح ولهن علیکم رزقهن وکسوتهن بالمعروف" [2]

یعنی عورتوں کے معاملہ میں اللہ سے ڈرو۔تم نے ان کو اللہ کی امانت کے ذریعہ حاصل کیا ہے اور اللہ کا حکم سے ان کی عصمتیں حلال کی ہیں۔تمہارا ان پر حق ہے کہ تمہارے بستر کو روندنے نہ دیں جس کو تم ناپسند کرتے ہو۔اگر ایسا کر گزریں تو ان کو اس طرح مارو کہ تکلیف دہ نہ ہو اور تمہارے ذمہ ان کے لئے معروف طریقہ پر روزی اور لباس ہے۔حدیث میں یہ بھی ہے کہ چہرے پر نہ مارو اور گالم گلوچ نہ کرو۔[3]

عام طور پر فقہاء نے مندرجہ ذیل اسباب کے تحت سرزنش کرنے کی اجازت دی ہے۔

۱۔زیبائش و آرائش نہ کرنا۔

۲۔بلانے کے باوجود ہمبستری کے لئے بلا عذر آمادہ نہ ہونا۔

۳۔نماز نہ پڑھنا۔

۴۔غسل جنابت نہ کرنا۔

۵۔گھر سے بلا اجازت نکل جانا۔[4]

---

۱ النساء۴:۳۴ ۲ احکام القرآن لجصاص،۳/۱۵۰

۳ تفسیر طبری،۵/۶۶

۴ حاشیہ الشلبی علی تبیین الحقائق،۳/۶۴۰

بعض فقہاء کا خیال ہے کہ ان مذکورہ بالا امور میں سے بھی صرف ان اسباب کی وجہ سے مارنا جائز ہے جو مرد کے حقوق سے تعلق رکھتے ہیں باقی وہ امور جو عورت کی ذات سے تعلق رکھتے ہیں ان کی وجہ سے مارنا جائز نہیں۔

"وذكر في النهاية انه انما يضربها لمنفعة تعود اليه لا لمنفعة تعود الى المرء ة الا ترى ليس له ان يضربها على ترك الصلوة"۔[1]

اب اگر ایسی صورت ہو کہ عورت نے کوئی ایسی غلطی کی جسکی وجہ سے اسے مارنا جائز تھا پھر خاوند نے اسے ایسا مارا کہ اس کی موت واقع ہوگئی تو اس کو معاف نہیں کیا جائے گا بلکہ وہ ضامن ہوگا۔

"اذ اعزر زوجته لترك الزينة او الاجابة اذا دعاها الى فراشه او لاجل ترك الصلوة او الخروج من البيت يعنى فماتت فانه يكون ضامنا" [2]

اسی طرح اگر عورت کی نافرمانی کے بغیر اسے مار پیٹ کی جائے تو پھر بھی شوہر ذمہ دار ہوگا۔[3] امام ابوحنیفہ کے ہاں ایسی صورت میں عورت قاضی کے ہاں مقدمہ کر سکتی ہے اور قاضی خاوند کو بلا کر مناسب سرزنش کرے گا۔ امام مالک کے مسلک میں اگر خاوند بیوی کو تکلیف دہ حد تک مارے تو وہ قاضی کے ہاں جا کر نکاح فسخ کرا سکتی ہے۔[4]

یہاں دو امور قابل توضیح ہیں۔

اول۔ یہ کہ ضرب مبرح کس مار کو کہتے ہیں۔

تفسیر خازن میں بیوی کو شدید زدوکوب کی مذمت کی روایات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

"ففي هذه الاحاديث دليل على ان الاولى ترك الضرب للنساء فان احتاج الى ضربها للتاديب فلا يضربها ضربا شديدا ولكن زالك مفرقا ولا يوالى بالضرب على موضع واحد عن بدنها وليتق الوجه لانه مجمع المحاسن ولا يبلغ بالضرب عشرة اسواط وقيل ينبغى ان يكون الضرب بالمنديل واليد ولا يضرب بالسوط والعصا بالجملة فالتخفيف بأبلغ شىء اولى فى هذا الباب" [5]

ان احادیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ بہتر یہی ہے کہ عورتوں کو نہ مارا جائے لیکن اگر برائے تادیب حد درجہ ضرورت ہو تو پھر شدید نہ مارے بلکہ مختلف جگہوں پر مارے، ایک ہی جگہ پر نہ مارتا چلا جائے، چہرے پر بھی نہ مارے کہ وہ

---

1. تبیین الحقائق، ۳/۲۴۱
2. البحر الرائق، ۵/۵۳
3. تبیین الحقائق، ۳/۲۴۰
4. الشرح الصغیر، ۲/۵۱۲
5. بغدادی، علاء الدین، علی بن محمد، لباب التاویل فی معانی التنزیل (تفسیر خازن) بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۵ھ، ۱/۳۷۱

خوبصورتی اور محاسن کا مظہر ہے۔ مارنے کی مقدار دس کوڑوں تک نہ پہنچائے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ کوڑے اور لاٹھی سے نہ مارے۔ سزا میں آخری درجہ تخفیف اس معاملہ میں بہتر ہے۔

علامہ شامی نے لکھا ہے کہ ایسی شدید مار نہ مارے جو ہڈی توڑ دے، کھال پھاڑ دے یا سیاہ کر دے۔[1]

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ

۱۔ چہرہ پر مارنا

۲۔ ایک ہی مقام پر مسلسل مارنا

۳۔ ایسی مار کہ نشان پڑ جائے یا کھال سیاہ ہو جائے یا پھٹ جائے اور خون نکل آئے یا ہڈی ٹوٹ جائے۔

۴۔ کوڑے اور لاٹھی سے مارنا

یہ تمام صورتیں ضرب مبرح میں داخل ہیں۔ پھر پیٹ، سینہ، دماغ اور جسم کے ایسے حصوں پر مارنا جو طبی اعتبار سے خاص نزاکت کے حامل ہیں بدرجہ اولی اس میں داخل ہونگے۔[2]

دوم۔ یہ بات قابل توضیح ہے کہ مالکی مسلک کی اس بارے میں کیا تفصیل ہے۔ تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

۱۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ شوہر نے بیوی کو تکلیف دہ حد تک اس کی غلطی پر مارا ہے یا کسی سبب شرعی کے بغیر مارا ہے یا لعن طعن کیا ہے اور برا بھلا کہا ہے تو چاہے یہ واقعہ ایک ہی مرتبہ کیوں نہ پیش آیا ہو اگر عورت تفریق کا تقاضا کرے تو قاضی تفریق کر دے گا۔

۲۔ پھر اگر طلاق کی بجائے عورت اصلاح احوال چاہتی ہو تو قاضی شوہر کو سمجھائے گا۔ ڈانٹ کر فہمائش کرے گا۔ اس سے بھی اس کی اصلاح نہ ہو اور قاضی مناسب سمجھے تو مار کر سرزنش کرے۔

۳۔ پھر اگر عورت مرد کی ظلم وزیادتی کی مدعیہ ہو مگر یہ ثابت نہ ہو سکے یا زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے کی زیادتی کا مدعی ہو مگر اثبات نہ ہو سکے تو قاضی حکم دے گا کہ یہ لوگ شریف اور صالح لوگوں کے درمیان رہیں تا کہ ان کے ذریعے نشاندہی ہو سکے کہ زیادتی کس کی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ جب وہ پہلے سے ایسے لوگوں کے درمیان نہ رہتے ہوں۔

۴۔ پھر بھی اگر زوجین میں نزاع باقی رہے اور قاضی کے ہاں کسی ایک فریق کی زیادتی ثابت نہ ہو سکے تو قاضی دو حکم مقرر کرے گا اور معاملہ ان کے اختیار میں ہو گا صلح کروا دیں یا خلع پر خاوند کو راضی کر لیں۔

ہندوستان میں امارت شرعیہ بہار اور اڑیسہ میں فقہ مالکی پر ہی عمل ہے۔[3]

دار القضاء پھلواری شریف پٹنہ، ہندوستان کا ایک فیصلہ:

یہاں پھلواری شریف میں قائم دار القضاء کے ایک مقدمہ کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ جس سے واضح ہو جائے گا کہ زن و

۱۔ ردالمحتار، ۴/ ۷۹

۲۔ جدید فقہی مسائل، ۳/ ۱۰۳۔۱۰۴

۳۔ ایضاً، ۳/ ۱۰۲

شوہر کے تعلقات میں وہ کونسے اسباب ہیں جو ان حضرات اصحاب قضاء کے ہاں فسخ نکاح کا موجب ہیں۔

مدعیہ زینب کا نکاح مدعا علیہ سعید سے عرصہ چار سال ہوئے ہوا تھا۔ مدعیہ کا کہنا ہے کہ مدعا علیہ اسے

۱۔ نفقہ ادا نہیں کرتا ۲۔ زدوکوب کرتا ہے ۳۔ زنا کی تہمت لگاتا ہے

مقدمہ کی مکمل کاروائی یعنی مدعا علیہ کے بیانات، گواہان کی گواہی اور قرائن سے یہ امور واضح ہوئے کہ

۱۔ مدعی علیہ، مدعیہ کو زدوکوب کرتا تھا، اس نے پنچائیت کے سامنے اس کا اقرار کیا۔

۲۔ مدعی علیہ اگرچہ یہ کہتا ہے کہ باوجود بار بار بلانے کے مدعیہ اپنے میکہ سے واپس اپنے سسرال نہیں آئی تاہم مدعیہ اقرار کرتی ہے کہ مدعی علیہ نے اس پر کئی بار تہمت زنا لگائی ہے جس کی وجہ سے وہ اب سسرال میں نہیں جاسکتی۔

۳۔ یہ حقیقت ہے کہ جب سے مدعیہ اپنے میکہ میں ہے مدعی علیہ نے اسے نفقہ وغیرہ نہیں دیا۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مدعی علیہ کے بار بار اصرار پر بھی جب مدعیہ اپنے سسرال واپس نہیں گئی تو وہ ''ناشزہ'' تو نہیں ہوگئی جس کے باعث وہ تعسر نفقہ یا عدم نفقہ کی شکایت نہیں کرسکتی۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی فیصلہ کرتے ہیں کہ جب یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ مدعی علیہ نے، مدعیہ پر کئی بار تہمت زنا لگائی ہے جسے وہ ثابت بھی نہیں کرسکا تو عورت کو حق ہے کہ وہ اپنی عصمت بچانے کے لئے مدعی علیہ کے ساتھ رہنے سے انکار کردے لہذا وہ ''ناشزہ'' نہیں ہے، اس لئے نفقہ سے محروم نہیں کی جاسکتی۔ ثابت ہوا کہ مدعیہ، مدعی علیہ کے اصرار کے باوجود نہ جانے پر بھی ''ناشزہ'' نہیں لہذا اس کا نفقہ نہ دینے کا الزام بالکل درست ہے۔[1]

چنانچہ فیصلہ دیتے ہوئے قاضی موصوف لکھتے ہیں۔

''میں نے مدعیہ زینب بنت شہاب الدین کا عقد نکاح مدعا علیہ محمد سعید ولد وزیر سے بسبب عدم انفاق و ایذا رسانی منجانب زوج وقذف مدعیہ دفع ضرر وظلم ورفع تکلیف مالا یطاق واحتراز عن النفقہ کے پیش نظر فسخ کردیا۔ اب مدعیہ، مدعا علیہ کی بیوی نہیں رہی۔ عدت گزار کر دوسرا عقد کرسکتی ہے فقط''[2]

حاصل بحث:

اس فیصلہ میں قاضی کے یہ جملے قابلِ توجہ ہیں۔

''نیز یہ بھی ثابت ہے کہ مدعا علیہ مدعیہ کو تہمت زنا بغیر ثبوت لگاتا ہے۔ جو ایک عورت پر صریح ظلم ہے اور جس کی وجہ سے باہم اعتماد اٹھ جاتا ہے اور طبیعت میں وہ نشاط وانس باقی نہیں رہ سکتا جو ازدواجی تعلقات کے لئے ضروری ہے۔''[3]

۱۔ فسخ نکاح، عدالت دار القضاء وامارات شرعیہ بہار واڑیسہ، پھلواری شریف، مقدمہ نمبر ۲۱/ ۸ / ۴۲۷، مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا، (سہ ماہی) بحث ونظر، اپریل تا ستمبر ۱۹۹۷ء، ص ۱۳۶

۲۔ ایضاً، ص ۱۳۷ ۳۔ ایضاً، ص ۱۳۷

اس فیصلہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عصر حاضر میں عائلی معاملات میں ایسی صورتیں پیش آتی ہیں جہاں وہ پانچ اسباب اپنی بیان کردہ شرائط کے مطابق تو نہیں پائے جاتے جنکی بناء پر قاضی فسخ نکاح کا اختیار ہے تاہم وہاں فسخ نکاح کا حکم دیا جاتا ہے۔

یہاں مدعیہ کا دعویٰ زدوکوب بھی حنفیہ کے ہاں موجب فسخ نہیں ہے۔ عدم انفاق بھی یہاں مکمل طور پر ثابت نہیں ہے کیونکہ بظاہر عورت ناشزہ معلوم ہوتی ہے اور دعویٰ تہمت زنا بھی موجب فسخ نہیں پھر بھی نکاح فسخ کر دیا گیا ہے۔

اس بحث مذکورہ سے یہ بات واضح ہوگئی کہ قاضی فسخ کے معاملے میں صرف ان پانچ اسباب کو سامنے نہیں رکھے گا بلکہ اجتہاد کے ذریعے معاملے کی گہرائی تک پہنچے گا اور پھر حکم لگائے گا۔ اسلئے کہ موجودہ دور میں تقوی وطہارت اور عفت و عصمت کا وہ معیار نہیں رہا جو پہلے زمانوں میں موجود تھا۔ لہذا جہاں جہاں عورتوں پر مظالم کی مختلف شکلیں وقوع پذیر ہوں وہاں تنسیخ نکاح کا دروازہ کھلا رکھنا چاہئے۔

فصل سوم

متفرق عائلی مسائل اور اردو فقہی ادب

خاندانی منصوبہ بندی اور ضبط ولادت

یوں تو ضبط ولادت کا موضوع انسانی تاریخ میں بالعموم اور اسلامی تاریخ میں بالخصوص کوئی نیا موضوع نہیں ہے۔ فقہ اسلامی کے ادب میں اس موضوع پر باقاعدہ ابحاث موجود ہیں۔ تاہم اجتماعی طور پر ایک تحریک کی صورت میں اس کی جلوہ گری ابتداء یورپ میں اٹھارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں ہوئی۔[۱] شروع میں اس کا نام تحریک ضبط ولادت تھا جو بعد میں خاندانی منصوبہ بندی کے نام سے تبدیل کر دیا گیا۔[۲]

اگرچہ ہمارا دائرہ کار اس کے فقہی حکم تک محدود ہے، تاہم نوعیت مسئلہ کی تفہیم کی خاطر اس تحریک کے بنیادی خدوخال مضمرات اور نتائج پر مختصر ابحث درج ذیل ہے۔

اس تحریک یا نظریہ کی بنیاد انگلستان کے مشہور ماہر معاشیات رابرٹ مالتھس کا نظریہ آبادی ہے، جسے اس نے ۱۷۹۸ء میں اپنے ایک مضمون

"An essay on population and as it effects the future improvement of society"

میں بیان کیا۔ ۱۸۰۳ء میں اس نے اپنے اس مضمون کے نتائج میں کچھ ترمیم بھی کی۔ مالتھس کے نظریہ کے اہم نکات یہ ہیں۔

۱۔ غذا حیاتِ انسانی کے لئے ناگزیر ہے اور اس لئے وہ آبادی پر ایک مضبوط رکاوٹ عائد کرتی ہے۔ غذا جتنی زیادہ پیدا ہوگی اتنی ہی زیادہ آبادی کی کفالت ہو سکے گی۔

۲۔ آبادی Geomatric Ratio سے بڑھتی ہے اور غذائی پیداوار میں اضافہ Arithmatic Ratio سے ہوتا ہے۔ مثلاً پورے کرۂ ارض کو سامنے رکھیں اور آبادی کو ہزار ملین فرض کریں تو نوع انسانی میں اضافہ ان اعداد پر ہوگا۔

۱۔۲۔۴۔۸۔۱۶۔۳۲۔۶۴۔۱۲۸۔۲۵۶

جبکہ غذا میں اضافہ ان اعداد پر ہوگا۔

۱۔۲۔۳۔۴۔۵۔۶۔۷۔۸۔۹

دو صدیوں بعد غذا بس اتنی ہوگی کہ ہر دو سو چھپن افراد میں سے صرف نو کے لئے کافی ہو سکے گی اور دو ہزار سال میں یہ تفاوت اتنا زیادہ ہوگا کہ شمار سے باہر ہوگا۔

۳۔ غذائی ذرائع میں اضافہ کے ساتھ ساتھ آبادی میں اضافہ بھی ضرور ہوتا ہے الا یہ کہ ظاہری وقوی موانع رکاوٹ پیدا کریں۔

۴۔ ایجابی وانسدادی مانعات موجود ہیں جو آبادی کو ذرائع بقاء کی سطح پر رکھتے ہیں۔ ایجابی مانعات قدرت کی طرف سے ہیں

۱۔ ابوالاعلیٰ مودودی، سید، اسلام اور ضبط ولادت، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۰۴ء، ص ۱۲

۲۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، ۳/ ۶۴۷

ان میں بری عادتیں، غربت، غیر صحت مند پیشے، بچوں کی ناقص تربیت، وبائیں، جنگیں اور قحط شامل ہیں۔ انسدادی مانعات میں دیر سے شادی کرنا اور شادی کے بعد اپنے اوپر کچھ قدغنیں لگانا شامل ہے۔[1]

مالتھس کا یہ نظریہ قبول عام حاصل نہ کر سکا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ مالتھس حساب لگا کر یہ تو بتا سکتا تھا کہ آبادی کس رفتار سے بڑھے گی۔ لیکن یہ بتانا اس کے بس میں نہ تھا کہ اس کے مقابلے میں غذائی پیداوار، صنعت و ایجادات کی ترقی کے باعث کس قدر بڑھ جائیگی۔ نیز مالتھس نے اپنے اس مندرجہ بالا نظریہ پر بھی کوئی ٹھوس دلیل قائم نہیں کی تھی۔

۱۸۳۳ء میں امریکہ کے charles knowlton نے ایک پمفلٹ ''ثمرات فلسفہ'' کے نام سے لکھا جس میں مانع حمل تدابیر کا ذکر تھا۔ یہ پمفلٹ جب انگلستان میں ۱۸۷۲ء میں شائع ہوا تو ناشرین کے خلاف مقدمہ چلا اور یوں عوام میں اس کی شہرت پھیلی۔ ۱۸۷۷ء میں ڈاکٹر ڈوریسڈیل کے زیر صدارت ایک انجمن قائم ہوگئی جس کا مقصد ضبط ولادت کی تائید میں کتب چھاپنا تھا۔ ۱۸۷۸ء میں ہالینڈ میں پہلا ضبط ولادت کلینک قائم ہوا۔ ۱۸۷۹ء میں ایک کتاب Law of population شائع ہوئی جس کے ایک لاکھ پچھتر ہزار نسخے پہلے ہی سال میں فروخت ہو گئے۔ ۱۹۲۱ء میں ضبط ولادت کا ایک اور کلینک لندن میں قائم ہوا۔ پھر ۱۹۱۹ء ایک خاتون مارگریٹ سنگر نے ضبط ولادت لیگ متحدہ امریکہ میں قائم کی۔ پچھلی صدی کی تیسری دہائی تک مانع حمل تدابیر کے خلاف پابندیاں نرم ہوگئیں تھیں۔ آخر ۱۹۶۷ء میں اقوام متحدہ کی ایک Policy statements وضع ہوئی جس پر ۱۲۶ اقوام نے دستخط کئے جن میں پاکستان بھی ایک تھا۔ دنیا کی آبادی پر ایک اعلامیہ جاری کیا گیا جس میں آبادی کے حیرت انگیز اضافے پر تشویش کا اظہار کیا گیا اور سربراہان مملکت نے اس عزم کا اظہار کیا کہ تحدید آبادی کو ملکوں کی تعمیر نو کے پروگرامز میں شامل کرنا چاہیے اور ہر فرد کا بہتر سہولیات کی فراہمی، عمدہ زندگی، عالمی امن وغیرہ جیسے عظیم مقاصد کے لئے اولاد میں تحدید ایک بنیادی انسانی حق ہے۔[2]

یہ تو تھا ایک انتہائی مختصر خاکہ ان کوششوں کا جو تحدید آبادی کے پروگرام کو اس درجہ تک لانے میں کی گئیں۔ مولانا مودودی نے موجودہ دور میں اس تحریک کے کامیابی کے ساتھ پھیلنے کے مندرجہ ذیل اسباب ذکر کئے ہیں۔

صنعتی انقلاب

اس انقلاب کے باعث دیہی آبادی کا رخ شہر کی طرف ہوا۔ دولت کی ریل پیل کے باعث معیار زندگی بلند ہو گیا۔ لیکن بالآخر محدود رقبوں میں وسیع آبادی کے لئے بلند معیار زندگی برقرار رکھنا مشکل ہو گیا لہٰذا لوگوں نے اس کا علاج تحدید نسل کی صورت میں تلاش کیا۔

۱۔ فقہی مضامین، ص ۲۷۹۔۲۸۰

۲۔ فقہی مضامین، ص ۲۹۶، ۲۹۸؛ اسلام اور ضبط ولادت۔ ص ۱۳۔۱۴

عورتوں کا معاشی استقلال

جب لوگوں کے لیے مصنوعی معیار زندگی کو برقرار رکھنا مشکل ہو گیا تو عورتوں کو بھی فطری تقسیم کے برخلاف امور خانہ داری کے ساتھ ساتھ امور کسب اختیار کرنے پڑے۔ لہٰذا ان کے لیے دوہرے کام کے ساتھ ساتھ بچوں کی پیدائش ایک بوجھ بن گیا۔ اس لئے انہوں نے اس کا علاج تحدید نسل کی صورت میں تلاش کیا۔

جدید تہذیب و تمدن

جدید تہذیب و تمدن کے باعث لوگ مادہ پرست، حسن پرست اور آسائش پرست بن گئے۔ ان حالات میں ان کے لئے اولاد کے بوجھ کو برداشت کرنا مشکل ہو گیا[1]۔ ایک فرانسیسی مصنف نے لکھا ہے کہ ضبط ولادت پر عمل کرنے والے جوڑوں میں سے اکثر مندرجہ ذیل مقاصد کی خاطر ایسا کرتے ہیں۔

> ''اپنی مالی حالت بہتر بنانا اور معیار زندگی بلند رکھنا، اپنی جائیداد کو حصوں میں تقسیم ہونے سے بچانا، اکلوتے بچے کو بہت اعلی درجے کی تعلیم دینا اور شاندار مستقبل کے لئے تیار کرنا، بیوی کے حسن اور نزاکت کو حمل اور پرورش اطفال کی کھکیڑ سے بچانا اپنی سیر و تفریح کی آزادی کو محفوظ رکھنا، اس خطرے کی روک تھام کہ بچوں والی ہو کر بیوی بچوں ہی کی ہو کر نہ رہ جائے اور شوہر کا لطف کرکرا نہ ہو جائے۔''[2]

لیکن خود مغرب نے اس تحریک کے نقصانات کو محسوس کیا۔ اس تحریک نے کیا کیا تباہ کاریاں پیدا کیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

طبقات کا عدم توازن

ضبط ولادت کے طریقوں پر عمل کرنے والے زیادہ تر افراد علی اور اوسط طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ جسمانی محنت کرنے والے افراد میں بارآوری (Fertility) سب سے زیادہ ہے۔ نتیجۃً موروثی خصائص کے حامل محنت کار مغربی معاشروں میں بڑھ رہے ہیں اور اعلی دماغی اور انتظامی صلاحیت کے افراد کم ہوتے جا رہے ہیں۔

زنا اور امراض خبیثہ کی کثرت

عورتوں کو خوف خدا کے بعد دو ہی چیزیں اخلاق کے بلند معیار پر قائم رکھتی ہیں۔ فطری حیاء اور ناجائز اولاد کی پیدائش کا خوف۔ مانع حمل ادویات نے مؤخر الذکر کو بالکل معدوم کر دیا ہے جبکہ فطری حیاء جدید تہذیب لے اڑی ہے۔

۱۔ اسلام اور ضبط ولادت، ص ۱۴۔۱۹

۲۔ Paul Bureau, Towards Moral bank ruptey, london, 1925, P:64

بقول ڈاکٹر آزوالڈشوارز:

''ہر سال اوسطاً ۸۰ ہزار عورتیں ناجائز اولاد کو جنم دیتی ہیں یعنی تمام زچگیوں کا ۳۔ ا''[1]

یہ اقتباس ان کی کتاب The psycology of sex کے ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۵۱ سے لیا گیا ہے جبکہ اب نصف صدی سے زیادہ گزر جانے پر صورت حال اس سے بھی گھمبیر ہوگئی ہوگی اور یہ اعداد وشمار مانع حمل ادویات کے استعمال کے باوجود ہونے والی زچگیوں کے ہیں۔

اس پر مستزاد یہ کہ جنسی بیماریاں بھی دن بدن بڑھ رہی ہیں۔ آتشک اور سوزاک کے مریضوں کی تعداد میں دن بدن اضافہ ہو رہا ہے۔

طلاق کی کثرت

مغربی معاشروں میں طلاق کی کثرت زیادہ تر ان جوڑوں میں بڑھ رہی ہے جو لا اولاد ہیں۔ طلاق حاصل کرنے والے جوڑوں میں سے دو تہائی بے اولاد ہیں۔ ایک مصنف کا کہنا ہے کہ

''طلاق حاصل کرنے والے جوڑوں میں سے دو تہائی بے اولاد ہیں اور ۵/ا کے صرف ایک بچہ ہے۔
حقیقت یہ ہے کہ طلاق اور بے اولاد شادی میں ایک واضح اور بین تعلق ہے۔''[2]

شرح پیدائش میں کمی

ضبط ولادت کی اس تحریک کا سب سے بڑا نقصان افراد کی کمی بتلایا جاتا ہے۔ مغربی ممالک کے متعلق شرح پیدائش کی کمی کے خدشات مندرجہ ذیل ہیں۔

برطانوی ماہرین اپنے ملک میں گھٹتی ہوئی آبادی کے بارے میں سخت پریشان ہیں کیونکہ وہاں ملک چلانے کے لئے مطلوبہ افراد میسر نہیں۔ نیز ۲۰۳۰ء تک جاپان، یورپ اور امریکا میں آبادی اتنی کم ہو جائے گی کہ بچوں کے چچا ماموں اور پھوپھا نہیں ہونگے بلکہ صرف انکے دادا اور پردادا ہونگے۔ اسی طرح ۲۰۴۰ء تک برطانیہ میں عیسائی آبادی ۲۷ فیصد سے گھٹ کر ۲۳ فیصد رہ جائے گی۔ نیز اگر جاپان میں بچوں کی شرح پیدائش ۱۰۲۹ کے حساب سے برقرار رہی تو ۳۳۰۰ء تک پوری جاپانی قوم دنیا سے ختم ہو جائے گی۔ اقوام متحدہ کی ایک رپورٹ بتاتی ہے کہ ۲۰۵۰ء تک جاپان، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ، یورپ اور جنوبی امریکا میں سالانہ دس لاکھ افراد کی کمی ہوگی۔ شاید اس لئے اب آسٹریلیا میں کمسن لڑکیوں کے حاملہ ہونے کی حوصلہ افزائی ہو رہی ہے انہیں پہلے ۲۱۰۰ ڈالر فی بچہ پیدائش پر ملتا تھا جو اب ۳۵۰۰ امریکی

---

1. Schwarz Ornwald, The Psychology of sex, Pelican, Book, 1951, P:81
2. Brand H.F & Ruedi O.M, The American way of life, New York, 1951 P;652

ڈالر کیا جا رہا ہے۔[1]

غالباً برصغیر میں اس تحریک کی آمد بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں ہوئی اور پھر دیکھتے ہی دیکھتے اس تحریک کو حکومتوں کی ترجیحات میں شامل کر دیا گیا۔ قیام پاکستان کے بعد پچاس اور ساٹھ کی دہائی میں اس تحریک کے خلاف کثیر لٹریچر شائع ہوا جس میں اس تحریک کے اغراض ومقاصد اور خدشات ونقصانات کو واضح کیا گیا۔ دوسری طرف ایک گروہ ان حضرات کا بھی پیدا ہوا جو اسے ایک قومی تحریک کی شکل میں بھرپور طریقے سے اپنانے کے پرزور حامی تھے۔ دونوں گروہوں کا مؤقف اور دلائل درج ذیل ہیں۔

مجوزین کا مؤقف

واضح رہے کہ مجوزین سے مراد یہاں وہ حضرات ہیں جو تحدید نسل کو اجتماعی شکل میں اپنانے کے حامی ہیں۔[2] ورنہ انفرادی طور پر تحدید کے مختلف طریقوں کو مختلف اغراض ومقاصد کے تحت اپنانے کی بحث علیحدہ سے ذکر کی جائیگی۔

۱۔ مجوزین کا سب سے بڑا استدلال وہ احادیث ہیں جن میں عزل کی اجازت دی گئی ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ کسی بھی حدیث میں رسول اکرم ﷺ نے عزل سے واضح طور پر منع نہیں فرمایا بلکہ بقول حضرت جابرؓ کہ ہم عزل کیا کرتے تھے اور قرآن اس وقت نازل ہو رہا تھا۔[3] مجوزین کا کہنا ہے کہ حدیث میں عزل کو "الواد الخفی" جو کہا گیا ہے وہ یہود کا قول ہے نہ کہ حضرت محمد ﷺ کا۔ ابوسعید خدریؓ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ میں اپنی لونڈی سے عزل کرنا چاہتا ہوں۔ میں نے سنا ہے کہ یہود اسے مؤدودۃ صغری (چھوٹا قتل) کہتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا یہود جھوٹ کہتے ہیں اگر اللہ کسی کو پیدا کرنا چاہے تو تم اسے روک نہیں سکتے۔[4] نیز حضرت علیؓ نے فرمایا کہ عزل میں کوئی حرج نہیں یہ مؤدودۃ (زندہ قتل) نہیں ہو سکتا جب تک اس پر سات ادوار نہ گزر جائیں۔[5] مجوزین کا مؤقف ہے کہ عزل کی مطلقاً اجازت ہے۔

۲۔ دوسرا استدلال وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے چار چیزوں سے پناہ مانگی ہے۔ یعنی جھد البلاء (سخت

---

[1] رضی الدین، سید، مغرب میں بڑھتی ہوئی مسلم آبادی، (ماہنامہ) ترجمان القرآن، مدیر، پروفیسر خورشید احمد، لاہور، ادارہ ترجمان القرآن، جولائی، ۲۰۰۷ء، ص ۶۲۔۶۳

[2] مجوزین میں تجدد پسند حضرات شامل ہیں۔ ان کے اسماء آگے آنے والے حوالہ جات سے ظاہر ہو رہے ہیں۔

[3] یہ قول بہت سے محدثین نے ذکر کیا ہے۔ بطور مثال چند حوالے درج ذیل ہیں۔
صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب العزل، ۵/۱۹۹۸، ح ۴۹۱۱؛ صحیح مسلم، کتاب النکاح، باب حکم العزل، ۲/۱۰۶۵، ح ۱۴۴۰؛ سنن الترمذی، کتاب النکاح، باب ماجاء فی العزل، ۳/۴۴۳، ح ۱۱۳۷

[4] سنن الترمذی، کتاب النکاح، باب ماجاء فی العزل، ۳/۴۴۲، ح ۱۱۳۶؛ سنن بیہقی، کتاب النکاح، باب العزل، ۷/۲۳۰

[5] ابن ہمام، کمال الدین عبدالواحد، شرح فتح القدیر، مصر، مطبعہ امیریہ، س۔ن، ۳/۴۰۱

مصیبت) درک الشقاء (بدبختی) سوء القضاء (بری قسمت) شماتۃ الاعداء (مصیبتوں پر دشمنوں کا خوش ہونا) [۱]

یہاں جھد البلاء کی دو تفسیریں منقول ہیں۔

۱۔ مال کی کمی، عیال کی کثرت اور مشقت کی زندگی۔

۲۔ ایسی آزمائشی حالت کہ انسان موت کو ترجیح دینے لگے اور موت کی آرزو کرنے لگے۔[۲]

ان دونوں معانی کو جمع کیا جائے تو نتیجہ نکلے گا کہ کثرت عیال اور قلت مال کے سبب ایسی آزمائشی حالت کہ انسان موت کی تمنا کرنے لگے۔[۳]

۳۔ امام غزالی کا موقف ہے کہ عیال کی کثرت سے بچنے کے لیے بھی عزل کیا جا سکتا ہے۔[۴]

۴۔ ایک دلیل یہ بھی ذکر کی جاتی ہے کہ منصوبہ بندی اور پلاننگ کا تعلق غور و فکر اور تدبر کے ساتھ ہے۔ منصوبہ بندی کا معنی ہے کام کو غور و فکر کے ساتھ تنظیم کے ذریعہ کرنا اور اس تنظیم کا حکم قرآن کریم نے بھی دیا ہے۔ آیات تفکر اسی کی طرف مشیر ہیں۔ نیز قوم کی آگہی کے لیے اجتماعی سطح پر اس کا آغاز درست ہے۔[۵]

۵۔ خاندانی منصوبہ بندی ایک سماجی مسئلہ ہے جو ہر ملک و قوم کے معروضی حالات کے ساتھ منسلک ہے۔ اس کا مذہب کے ساتھ کوئی خاص تعلق نہیں۔[۶] یہ اور اس طرح کے چند ملتے جلتے دلائل مجوزین کی طرف سے ذکر کیے گئے ہیں۔

مانعین کا موقف

علماء کی اکثریت قومی سطح پر تحدید نسل کی تحریک کو ناجائز قرار دیتی ہے۔ ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

دلائل

۱۔ تحدید نسل کی تحریک مغرب کی ایک سازش ہے جس کے تحت وہ عالم اسلام کی بڑھتی ہوئی آبادی کو روکنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اس تحریک کو کامیابی سے ہم کنار کرنے کے لیے وسیع دولت پسماندہ ممالک میں بالعموم اور مسلم ممالک میں بالخصوص خرچ کی جارہی ہے۔[۷]

۱۔ صحیح مسلم، کتاب الذکر والدعاء، باب فی التعوذ من سوء القضاء، ۴/۲۰۸۰، ح ۲۷۰۷

۲۔ شرح النووی مع صحیح مسلم، ۱۷/۳۱

۳۔ ان دونوں دلائل کا تذکرہ جعفر شاہ نے کیا ہے۔ جعفر شاہ پھلواری، اسلام اور خاندانی منصوبہ بندی، لاہور، فیملی پلاننگ ایسوسی ایشن، ۲۰۰۰ء، ص ۴۱۔۴۲

۴۔ الغزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دار المعرفۃ، س۔ن، ۲/۵۲

۵۔ محمد فاروق خان، ڈاکٹر، فیملی پلاننگ اور اسلام، اسلام آباد، وزارت بہبود آبادی، س۔ن، ص ۱۰۔۱۱

۶۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی رائے، فتاویٰ، مرتب و ناشر فیملی پلاننگ ایسوسی ایشن، س۔ن، ص ۱۰

۷۔ تفصیل مندرجہ ذیل کتاب میں ہے۔ خاندانی منصوبہ بندی، الزبتھ لیاگن، مترجم محب الحق صاحبزادہ، اسلام آباد، انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز، ۲۰۰۲ء

۲۔قرآن پاک میں ارشاد ہے:

﴿وَلَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ﴾ [1]۔

اپنی اولاد کو غربت و افلاس کے ڈر سے مت قتل کرو۔

اس تحریک کے حاملین جن وجوہات کی بناء پر تحدید کے قائل ہیں ان میں سے سب سے بڑی وجہ معاش ہے لہذا یہ تحریک قرآن کی اس نص مذکورہ کی صریح مخالفت ہے۔[2]

۳۔رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

تزوجوا الولود الودود فانی مکاثر بکم الامم"[3]

ایسی عورتوں سے شادی کرو جو خوب محبت کرنے والی اور خوب بچے پیدا کرنے والی ہوں اس لئے کہ میں اپنی امت کی کثرت پر قیامت کے دن فخر کروں گا۔

۴۔مرد وعورت کی ساخت ایک دوسرے سے مختلف رکھی گئی ہے۔عورت کے جسم کی ساخت اور جسم میں ہونے والے افعال حقیقت میں رکھے ہی تولید کے لئے گئے ہیں۔اسی لئے جب عورت کے جسم میں تولید کی صلاحیت مرور عمر کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے تو اسی دور میں اس کا ضعف اور بڑھاپا شروع ہو جاتا ہے۔اسی طرح مرد کے جنسی غدود نہ صرف انسان میں تولید کی قوت پیدا کرتے ہیں بلکہ جسم کو رونق، حسن و جمال اور تازگی فراہم کرتے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ جب کسی مرد کے جسم میں یہ یہ غدود کمزور ہوتے ہیں تو پھر نہ صرف اس کی تولیدی صلاحیت ماند پڑ جاتی ہے بلکہ جسم پر بھی ضعف کے آثار نمایاں ہو جاتے ہیں۔اس سے معلوم ہوا کہ عمل تولید کو روکنا خالق کے نظام میں دخل دینا ہے۔مولنا مودودی کے بقول

"وہ شخص جو زوجی تعلق سے محض لذت حاصل کرتا ہے اور بقائے نسل کے مقصد کو پورا نہیں ہونے دیتا، نسل کشی کا ارتکاب کرتا ہے، یہی نہیں بلکہ میں تو یہاں تک کہوں گا وہ فطرت کے ساتھ دغابازی کر رہا ہے۔"[4]

یہ ان دلائل کا ماحصل اور خلاصہ ہے جو فتاوی اور دیگر کتب میں ذکر کئے گئے ہیں۔

مجوزین کی طرف سے دلائل عدم جواز کے جوابات

مجوزین نے جہاں جواز کے دلائل ذکر کئے ہیں وہاں عدم جواز کے دلائل کے جوابات بھی دیے ہیں۔انکا کہنا ہے

---

[1] بنی اسرائیل ۱۷:۳۱

[2] فتاویٰ محمودیہ، ۱۸/ ۳۰۷؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/ ۱۸۲؛ احسن الفتاویٰ، ۸/ ۳۴۹؛ نظام الدین، مفتی، نظام الفتاویٰ، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، س۔ن، ۱/ ۳۷۸

[3] سنن ابی داؤد، کتاب النکاح، باب النہی عن تزویج من لم یلد من النساء، ۲/ ۲۲۰، ح ۲۰۵۰؛ سنن نسائی، کتاب النکاح، باب کراہیۃ تزویج العقیم، ۶/ ۶۵، ح ۳۲۲۷؛ مسند احمد، مسند انس بن مالک، ۳/ ۲۴۵، ح ۱۳۵۹۴

[4] اسلام اور ضبط ولادت، ص ۶۳

کہ ﴿ولا تقتلوا اولادکم خشیة املاق﴾[۱] میں جیتی جاگتی زندہ اولاد کے قتل کا ذکر ہے نہ کے ایسی اولاد کا جو ابھی پیدا بھی نہیں ہوئی بلکہ اس کی تخلیق شروع بھی نہیں ہوئی[۲]

"تزوجوا الولود الودود" حدیث کا جواب تو ایک تو یہ دیا گیا کہ یہ حدیث ضعیف اور مرسل ہے۔

ڈاکٹر محمد فاروق خان لکھتے ہیں:

اس ضمن میں ایک روایت بھی پیش کی جاتی ہے جس کے مطابق باہم شادی بیاہ کروتا کہ تمہاری کثرت ہو اور میں قیامت کے دن اپنی امت پر فخر کروں۔ یہ روایت جامع السیوطی میں تحریر ہے یہ ایک ضعیف اور مرسل روایت ہے (یعنی حضور ﷺ تک اس کا سلسلہ منقطع ہے)[۳]

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اس روایت میں زیادہ بچے جننے یعنی ''الولود'' کا لفظ اضافی ہے۔ بعد میں درج کیا گیا ہے۔[۴]

بعض کا کہنا ہے کہ اس حدیث کے مکمل متن سے یہ واضح ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے یہ اس وقت فرمایا جب ایک سائل مسلسل تین دفعہ ایسی عورت سے شادی کرنیکی اجازت طلب کرنے کے لئے آیا تھا جو بانجھ تھی۔ تیسری مرتبہ بھی منع فرما کر آپ ﷺ نے یہ الفاظ ارشاد فرمائے۔[۵]

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ ارشاد اس وقت کے لئے تھا جب امت کو افرادی قوت کی ضرورت تھی۔[۶] بعض کا یہ بھی کہنا ہے کہ شادی سے پہلے کسی خاتون کے متعلق یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ زیادہ بچے پیدا کرنے والی ہوگی۔ علماء کو کہنا ہے کہ بعض خاندان ایسے ہوتے ہیں کہ جن کی خواتین بچے پیدا کرنے والی ہوتی ہیں۔ اب ایسے خاندان نہیں۔[۷]

یہ دلیل کہ مغرب نے یہ تحریک مسلمانوں کی تحدید نسل کے لئے شروع کی ہے، کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دنیا کی آبادی کا مجموعی طور پر بڑھنا ترقی یافتہ ممالک کے لیے بطور خاص نقصان دہ ہے۔ اس لیے کہ تنگ و افلاس میں مبتلا اقوام ترقی یافتہ ممالک پر چڑھ دوڑیں گی۔ اس لیے مغرب کا یہ اقدام بطور مجموعی پوری دنیا کے لئے مفید ہے۔[۸] ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ مغربی اقوام نے جب اپنے ملکوں کی آبادی کو بڑھتا ہوا دیکھا تو خود بھی تحدید شروع کر دی اب جب ان کی آبادی ایک خاص حد تک کم ہوگئی ہے تو وہ دوبارہ تکثیر آبادی کی مہم پر عمل پیرا ہیں۔ چونکہ ہمارے ملک کی آبادی وسائل معاش کے

۱۔ بنی اسرائیل ۱۷:۳۱

۲۔ مولانا اسحاق بھٹی کا ایک سوال کے ذیل میں جواب، اندیشے اور حقائق، ناشر لاہور، فیملی پلاننگ ایسوسی ایشن، ۱۹۹۹ء، ص ۱۸۔۲۰؛ اسلام اور خاندانی منصوبہ بندی، ۲۵۔۳۱

۳۔ فیملی پلاننگ اور اسلام، ص ۳۲

۴۔ اندیشے اور حقائق، ص ۲۷

۵۔ اسلام اور خاندانی منصوبہ بندی، ص ۹۶

۶۔ فیملی پلاننگ اور اسلام، ص ۴۴۔۴۶

۷۔ اندیشے اور حقائق، ص ۳۱۔۳۲

۸۔ فیملی پلاننگ اور اسلام، ص ۳۴۔۳۹

مقابلے میں بہت تیزی سے بڑھ رہی ہے اس لئے ہمیں تحدید کی مہم پر عمل درآمد کرنا چاہیے۔[۱]

حاصل بحث

محقق کی رائے یہ ہے کہ مجوزین نے جو اعتراضات حدیث مذکور پر کیے ہیں وہ بالکل غلط ہیں، یہ حدیث صحیح ہے اور اپنے معنی میں صریح ہے۔ رسالت مآب ﷺ کا منشاء اس حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ تخلیق آدم اور رشتہ ازدواج کی مشروعیت کی حکمت و مقصد کو پورا پورا ادا کرنے والی خواتین سے شادی کرنا چاہئے۔ اس لئے اولاد ہی زن و شوہر کے مابین محبت کا بڑا سبب بنتی ہے۔ باقی یہ کہنا کہ زواج سے پہلے یہ کیسے معلوم ہوگا کہ کونسی عورت زیادہ بچے پیدا کرنے والی ہوگی، ایک سطحی اعتراض ہے۔ منشاء حدیث یہ ہے کہ کسی قرینہ سے بھی یہ معلوم ہو جائے مثلاً علاقہ، غذا، خاندان، آب و ہوا اور عمومی صحت، تو ایسی ہی خواتین سے شادی کو ترجیح دینی چاہیے۔ نیز قرآنی آیت بالا کا مفہوم بھی بالکل واضح ہے اور قتل اولاد کی علت عربوں کے ہاں فقر و افلاس ہی تھی۔

مفتی محمود حسن گنگوہی لکھتے ہیں۔

"قتل اولاد بھی ممنوع ہے اور قتل اولاد جس نظریہ اور مقصد کے لئے تھی وہ مقصد و نظریہ بھی مذموم و غیر مشروع ہے"[۲]

عزل اگرچہ ائمہ اربعہ کے ہاں مشروع ہے لیکن احادیث کے مجموعی مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ عزل کے تین اسباب تھے۔

۱۔ لونڈی سے اولاد نہ ہو۔

۲۔ لونڈی سے اولاد ہوگی تو وہ ام ولد بن جائے گی اور اسے ہمیشہ اپنے پاس رکھنا پڑے گا۔

۳۔ زمانہ رضاعت میں حمل ٹھہر جانے سے شیر خوار بچے کو نقصان ہوگا۔

مگر ان تینوں اسباب کے باعث عزل کسی اجتماعی تحریک کی صورت میں اختیار نہیں کیا جا رہا تھا۔ بلکہ انفرادی ضروریات کے تحت اختیار کیا جا رہا تھا۔[۳]

امام غزالی کے قول کا جواب یہ ہے کہ وہ شافعی المسلک تھے۔ شافعیہ میں نکاح سے عبادت زیادہ بہتر ہے۔ تو جب نکاح ہی کی حیثیت ان کے ہاں ثانوی ہے تو اولاد کا بوجھ تو بطریق اولی مانع اولاد ہوگا۔[۴]

اسی طرح حدیث "جھد البلاء" کا مفہوم بھی اہل عیال کی کثرت لے لینا دوسری بہت سے احادیث سے متعارض ہے۔

۱۔ فیملی پلاننگ اور اسلام، ص ۳۷

۲۔ فتاویٰ محمودیہ، ۳۱۵/۱۸

۳۔ اسلام اور ضبط ولادت، ص ۱۰۷۔۱۰۹

۴۔ فتاویٰ محمودیہ، ۳۰۴/۱۸۔۳۰۵

نیز محقق کی رائے یہ ہے کہ مغرب کا اس تحریک کی سرپرستی کرنا، اس کے لئے کثیر مادی وسائل مہیا کرنا اور قومی سطح پر اس کو اختیار کرنے والے ممالک کے لیے مراعات کا اہتمام کرنا، یہ تمام ایسے اشارے ہیں جو بجائے خود اس تحریک کو مذموم ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ عقیدہ کا معاملہ عمل سے بھاری ہوتا ہے، عقیدۂ رزاقیت خدا کا تقاضا یہ ہے کہ فطری عمل کو فطری ہی رکھا جائے۔

ضبط تولید (انفرادی سطح پر)

گذشتہ صفحات میں اجتماعی سطح پر خاندانی منصوبہ بندی کے متعلق برصغیر کے علماء کی آراء نقل کی جا چکی ہیں۔ یہاں اس مسئلہ کے انفرادی سطح پر حکم کے متعلق ان کی آراء کا تحقیقی جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔ ضبط تولید اگر انفرادی اور شخصی سطح پر ہو تو اس کے مدارج مختلف ہیں۔ چنانچہ اسے چار سطحوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ مصنوعی بانجھ پن ۲۔ عارضی منع حمل

۳۔ چار ماہ کے حمل سے پہلے اسقاط ۴۔ چار ماہ کے حمل کے بعد اسقاط

مصنوعی بانجھ پن

عورتوں میں مصنوعی بانجھ پن کے مندرجہ ذیل طریقے ہیں۔

۱۔ رحم کو کاٹ کر جدا کر دینا۔ (Hysterectomy)

۲۔ رحم کی نالیوں کو بند کرنا۔ (Tubal ligation)

۳۔ رحم کی نالیوں کو گرہ دے کر قطع کرنا (Resection with ligation)

جبکہ مردوں میں اس کے دو طریقے ہیں۔

۱۔ خصی کرنا (Castration)

۲۔ آپریشن کرنا (Vasectomy)

خصی کرنے کا طریقہ پہلے زمانے میں رائج تھا۔ اس میں خصیتین کو کاٹ کر جدا کر دیا جاتا ہے۔[۱] جبکہ آپریشن vasectomy میں نسیں یا تو اس قابل نہیں رہتیں کہ ان سے ہو کر مادہ تولید گزرے یا ان نسوں کو اس طرح سے گرہ دی جاتی ہے کہ حسب ضرورت انہیں کھولا جا سکے۔[۲]

مصنوعی بانجھ پن کے سلسلے میں بعض علماء نے اسے مطلقاً ناجائز ذکر کیا ہے اور انہوں نے اعذار کی بنا پر کسی استثناء کا ذکر نہیں کیا۔ جبکہ بعض علماء نے ناجائز قرار دینے کے ساتھ ساتھ بعض اعذار کا بھی ذکر کیا ہے۔ تفصیل آگے آ رہی ہے۔

۱۔ فقہی مضامین، ص ۲۹۸

۲۔ شمس الدین، مفتی، ضبط تولید کا مسئلہ، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱/۲۵۵

دلائل: علماء نے اس کی حرمت کے مندرجہ ذیل دلائل ذکر کئے ہیں۔

خصی ہونا حرام ہے

۱۔عن عبد الله بن مسعودؓ قال کنا نغزو مع رسول الله ﷺ لیس معنا نساء فقلنا الا نختصی فنهانا عن ذلك"[۱]

۲۔عن ابی هریرةؓ قال قلت یا رسول الله انی رجل شاب وانا اخاف علی نفسی العنت ولا اجد ما أتزوج به النساء کانه یستاذنه فی الاختصاء قال فسکت عنی ثم قلت مثل ذلك فسکت عنی ثم قلت مثل ذلك فسکت عنی ثم قلت مثل ذلك فقال النبی ﷺ یا اباهریرةؓ جف القلم بما هو کائن فاختص علی ذلك او زر[۲]

پہلی روایت کا مفہوم یہ ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ ہم اللہ کے رسول ﷺ کے ساتھ غزوہ میں تھے ہمارے ساتھ بیویاں نہیں تھیں ہم نے چاہا کہ خصی ہو جائیں آپؐ نے منع فرمادیا۔ دوسری حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ابوھریرةؓ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے خصی ہونے کی اجازت چاہی اور عذر یہ پیش کیا کہ مجھے زنا کا خوف رہتا ہے اور نکاح کی (مالی) طاقت مجھ میں نہیں۔ آپؐ نے تین مرتبہ سکوت فرمایا اور چوتھی مرتبہ فرمایا کہ تقدیر لکھی جا چکی اگر تیری قسمت میں خدانخواستہ زنا کرنا لکھا ہے تو وہ ہو کر رہے گا خصی ہونے سے فرق نہیں پڑے گا۔

ایک روایت میں سعد بن ابی وقاصؓ فرماتے ہیں کہ عثمان بن مظعونؓ کو آپ ﷺ نے خصی ہونے کی اجازت نہیں دی اگر دے دیتے تو ہم بھی خصی ہو جاتے۔[۳]

۲۔تغییر لخلق اللہ حرام ہے: نس بندی تغییر لخلق اللہ بھی ہے یعنی آدمی مستقل طور پر جب قوت تولید ضائع کر دے تو یہ تغییر ہے جو کہ حرام ہے۔[۴]

مفسرین نے قرآن کریم میں شیطان کے مقولہ

---

۱ صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب ما یکرہ من التبتل والخصاء، ۱۹۵۲/۵، ح ۴۷۸۷

۲ صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب ما یکرہ من التبتل والخصاء، ۱۹۵۳/۵، ح ۴۷۸۸

۳ صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب ما یکرہ من التبتل والخصاء، ۱۹۵۲/۵، ح ۴۷۸۶

۴ ان دو دلائل کا مندرجہ ذیل کتب ومقالہ جات میں ہے۔
احسن الفتاوی، ۳۴۵۔۳۵۰؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۸۳/۱۰؛ فقہی مضامین، ص ۲۹۹۔۳۰۰؛ نیز جدید فقہی مباحث جلد اول میں موجود مندرجہ ذیل حضرت کی آراء

الف۔ مولانا مسعود عالم قاسمی، ص ۲۸۳ ب۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، ۳۰۳۔۳۰۴

ج۔ مولانا زبیر احمد قاسمی، ۳۲۶۔۳۲۵ د۔ مولانا مفتی ظفیر الدین، ۳۳۴۔۳۳۵

ہ۔ مولانا جنید عالم قاسمی، ۳۳۶۔۳۶۷

﴿وَلَاُمَنِّیَنَّهُمْ وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَیُغَیِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ﴾[1]

میں انہیں امیدیں دلا دوں گا اور انہیں حکم کروں گا پس وہ ضرور بالضرور اللہ کی تخلیق کو تبدیل کریں گے۔

کے ذیل میں لکھا ہے کہ اس میں غلاموں کو خصی کرنے کی ممانعت بھی شامل ہے۔[2]

۳۔ یہ نکاح کے مقصد (بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ)[3] کی صریح خلاف ورزی ہے۔ یعنی آیت بالا میں مقصد نکاح اولاد کا حصول ہے جو نس بندی میں دائمہ طور پر ختم ہو جاتا ہے۔

نیز حدیث "تزوجو الولود الودود فانی مکاثر بکم الامم" کے بھی خلاف ہے۔[4]

۴۔ اگر کسی مرد یا عورت کی قوت تولید ضائع کر دی جائے تو دیت واجب ہوتی ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قوت تولید کا ضائع ہو جانا کتنا بڑا نقصان ہے۔[5]

۵۔ نسبندی مثلہ ہے۔ نیز شرک فی الاحکام ہے۔ اس لئے مداخلت فی الدین ہے۔[6]

نس بندی کی استثنائی صورتیں

ان دلائل مذکورہ بالا کی بنیاد پر مستقل نس بندی چاہے مرد میں ہو چاہے عورت میں ناجائز قرار دی گئی ہے۔

البتہ بعض علماء نے چند استثنائی صورتوں کا ذکر کیا ہے۔

۱۔ کسی مرض مثلاً رحم کی رسولیوں یا سرطان کے ابتدائی مرحلہ میں رحم کو کاٹ کر جدا کر دیا جائے۔[7]

۲۔ ماہر اطباء کی یہ رائے ہو کہ اگر استقرار حمل ہو تو زچہ کی جان جانے یا عضو کے تلف ہو جانے کا خطرہ ہے۔[8]

۳۔ عورت مجنون ہے اسے کچھ ہوش نہیں رہتا اور وہ خود طہارت نہیں کر سکتی تو ایسی عورت کے لئے حیض کی نجاست وغیرہ سے بچنے کے لئے ایسا کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں اصلاح احوال ہے اور کوئی غرض فاسد نہیں۔[9]

۴۔ زوجین میں سے کوئی موذی اور شدید مرض میں مبتلا ہے اور ڈاکٹروں کی رائے کے مطابق مرض اولاد میں متعدی ہو جانے کا قوی اندیشہ ہے مثلاً جذام، جنون اور دیگر امراض اور عارضی منع حمل کی تدبیریں کارگر نہیں ہو رہیں یا وہ شخص دماغی عدم

---

۱ النساء۴:۱۱۹

۲ روح المعانی، ۵/۱۵۰

۳ البقرۃ۲:۱۸۷

۴ مولانا زبیر احمد قاسمی کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۲۵۔۳۲۶

۵ مفتی ظفیر الدین کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۳۵؛ مولانا جنید کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۶۷

۶ مفتی محمد زید کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۴۶

۷ فقہی مضامین، ص ۳۰۰

۸ فتاوی رحیمیہ ۱۰/۱۹۰

۹ فقہی مضامین، ص ۳۰۰

توازن کے باعث عارضی تدابیر اختیار نہیں کر سکتا اور کوئی ایسا رشتہ دار بھی نہیں جو اولاد ہونے کی صورت میں پرورش کر سکے تو پھر اس فقہی قاعدے کے تحت کہ ضرورات، محظورات کو حلال کر دیتی ہیں، اجازت دی جا سکتی ہے۔[1]

عارضی موانع حمل

جہاں تک عارضی موانع حمل کا تعلق ہے تو اس کی مختلف صورتیں ہیں۔

۱۔ فطری منع حمل ۲۔ عزل

۳۔ بیرونی استعمال کی چیزیں ۴۔ داخلی استعمال کی چیزیں

۱۔ فطری حمل

فطری منع حمل کا مطلب یہ ہے کہ شوہر بیوی سے ان ایام کے اندر مجامعت نہ کرے جن میں طبی نقطہ نظر سے حمل ٹھہرنے کا تقریباً یقین ہوتا ہے۔ یہ وہ دن ہوتے ہیں جن میں بیضہ پختہ ہو کر باہر آتا ہے اور حیونات منی (sperms) سے بارآور ہونے کے لئے منتظر ہوتا ہے۔ ان دنوں کے بعد وہ بیضہ اگر بارآور نہ ہو تو نکل (Release) جاتا ہے۔[2]

۲۔ عزل

منع حمل کا قدیم طریقہ ہے۔ عزل کا معنی یہ ہے کہ مرد اس وقت اپنے آلہ تناسل کو شرمگاہ سے باہر نکال لے، جب انزال قریب ہو، یوں مادہ منویہ بجائے شرمگاہ کے خارج میں ضائع ہو جاتا ہے۔

۳۔ بیرونی اور داخلی استعمال کے لئے فی زمانہ مختلف چیزیں استعمال کی جاتی ہے۔

الف۔ مانع حمل ادویات۔(Contraceptive drugs)

ان گولیوں کی مختلف اقسام ہیں۔ ان میں اسٹروجن (Estrogen) یا پروجسٹوجن (Progestrogen) یا دونوں شامل ہوتے ہیں۔ مقدم الذکر ovolation کو روکتا ہے یعنی بیضہ دانی سے انڈے نہیں نکلتے جبکہ مؤخر الذکر حیونات منی (sperms) کو رحم (uterus) کے اندر جانے سے روکتا ہے۔ پروجسٹوجن کے ایسے ماچس کی تیلی کی طرح کے کیپسولز بھی ہوتے ہیں جو بازو کے اوپر والے حصہ میں جلد کے نیچے رکھے جاتے ہیں۔ یہ بعد میں آپریشن کے ذریعے نکال دیئے جاتے ہیں تا کہ ان کا اثر (منع حمل) ختم ہو جائے۔

ب۔ منع حمل کے خارجی طریقے

ا۔ کنڈوم: ربڑ کا ایک غبارہ جو مرد بوقت مجامعت اپنے آلہ تناسل پر چڑھا لیتا ہے۔ جس سے منی اس غبارے میں خارج ہو جاتی ہے۔

---

[1] مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۰۶؛ زبیر احمد قاسمی کی رائے، ۱/۳۲۶۔۳۲۷؛ مفتی محمد زید کی رائے، ص ۱/۳۴۷؛ مولانا محمد جنید قاسمی کی رائے، ۱/۳۶۸

[2] جدید فقہی مسائل، ۱/۲۰۱۔۲۰۲

ب۔(Cavical cap) یا(diapharagm): یہ نرم ربڑ کے کیپ سے ہوتے ہیں جو رحم کے منہ کو ڈھانپ لیتے ہیں۔

ج۔کار پرٹی:۔جیسا کہ نام سے ظاہر ہے کہ انگریزی حرف (T) کی شکل کا تانبے کا ایک تار ہوتا ہے جو رحم کے منہ پر لگا دیا جاتا ہے جس سے منی اندر نہیں جاتی۔

د۔چھلا۔(IUD): یہ پلاسٹک سے بنا ہوتا ہے اور رحم کے منہ میں رکھا جاتا ہے یہ تقریباً چار سال تک اندر رکھا جاسکتا ہے۔

ھ۔ڈوشنگ: اس میں عورت مجامعت کے فوراً بعد اپنی اندام نہانی کو مختلف طریقوں سے دھولیتی ہے۔

و۔ٹیکہ۔ایک ٹیکہ اڑھائی ماہ تک حمل کو روکتا ہے۔

ز۔پانی کی پچکاری سے رحم کو دھونا۔[1]

فطری طریقۂ منع حمل کے متعلق آراء

جہاں تک منع حمل کے فطری طریقے کا تعلق ہے تو اس کے متعلق ایک رائے یہ ہے کہ یہ نیت پر موقوف رہے گا۔ اگر کرنے والے کی نیت درست ہے یعنی وہ ایسا ان اعذار وامراض کی وجہ سے کر رہا ہے جو شریعت میں معتبر ہیں۔ مثلاً عورت کی صحت کا حمل کی تکلیف کا متحمل نہ ہونا، تو پھر یہ عمل جائز ہے ورنہ نیت فاسد ہونے کی صورت میں یہ عمل بھی ناجائز ہوگا۔ مثلاً بچوں کے اخراجات، رزق اور تعلیم وغیرہ کی طرف نظر کرتے ہوئے ایسا کرنا۔[2]

ایک رائے یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ اس لئے کہ مرد کو اجازت ہے کہ وہ جب چاہے بیوی سے مقاربت کرے اور جب چاہے نہ کرے۔[3]

دیگر طریقے اور ان کے استعمال کا حکم

جہاں تک منع حمل کے دیگر طریقوں کا تعلق ہے تو ان کے درمیان حکم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ بلکہ مضر صحت نہ ہونے کی صورت میں سب کا حکم یکساں رکھا گیا ہے۔

اس سلسلے میں جو اعذار وامراض عام قدیم کتب فقہ میں مذکور ہیں وہ درج ذیل ہیں۔

۱۔عورت حمل کی تکلیف کی متحمل نہ ہو۔

۲۔عورت دور کے سفر میں ہے جہاں مستقل قیام وقرار کی نیت نہیں اور جائے قرار مہینوں کی مسافت پر ہے۔

۳۔مرد وعورت کے تعلقات ناخوشگوار ہیں اور علیحدگی کا ارادہ ہے۔

۱۔ اشفاق احمد، مفتی، ضبط تولید کا تاریخی ارتقاء اور اس کی طبی و شرعی حیثیت، ناشر، سرحد، دار العلوم عربیہ ٹیری کرک، س۔ن، ص ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۲۸

۲۔ جدید فقہی مسائل، ۱/۲۰۲۔۲۰۳

۳۔ سعود عالم قاسمی کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۲۸۴

۴۔ زمانے کے بگاڑ کی وجہ سے اولاد کے بگڑ جانے کا قوی امکان ہے۔[۱]

برصغیر کے فقہاء میں سے بعض نے صرف ان اعذار کا ذکر کیا ہے اور ان کے باعث عارضی منع حمل کی اجازت دی ہے۔[۲]
بعض علماء نے مؤخر الذکر کا تذکرہ نہیں کیا باوجودیکہ وہ قدیم عام کتب فتاویٰ میں دوسرے اعذار کیساتھ مذکور ہے۔[۳]
بعض نے ان کے ساتھ ساتھ مندرجہ ذیل کا اضافہ کیا ہے۔

۱۔ بچہ کے بارے میں قوی امکان ہے کہ وہ موذی امراض مثلاً سرطان، ایڈز وغیرہ میں مبتلا پیدا ہوگا۔[۴]
بعض نے اس کے ساتھ اس کا بھی اضافہ کیا ہے کہ نئے بچے کی معاشی کفالت والدین پر غیر معمولی بوجھ ہوگی اور باپ کا حرام کسب کی طرف جانے کا امکان ہے۔ یہ رائے مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا مسعود عالم قاسمی اور مولانا زبیر احمد قاسمی کی ہے۔[۵] جبکہ دیگر فقہاء نے اس سبب سے منع حمل کی تدبیر کی سخت مخالفت کی ہے۔[۶]

بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر عورت حمل کا بوجھ اٹھا سکتی ہے مگر دماغی امراض یا دیگر جسمانی امراض میں مبتلا ہے لیکن خاوند بچے کی رضاعت و تربیت کا انتظام کر سکتا ہے تو پھر بھی منع حمل کی اجازت نہیں ہے بلکہ اگر باپ ایسے امراض میں مبتلا ہے کہ وہ کفالت نہیں کر سکتا مگر دیگر عزیز و اقارب کفالت کر سکتے ہیں تو پھر بھی منع حمل جائز نہیں۔[۷]

بعض کا کہنا ہے کہ امام غزالیؒ کے کلام سے جب یہ معلوم ہو رہا ہے کہ عورت کے حسن جمال کی خاطر منع حمل کی تدابیر اختیار کرنا جائز ہے تو پھر اگر عورت کو یہ قوی گمان ہے کہ میرے حسن کے ڈھل جانے سے مرد کی محبت کم ہو جائے گی کیونکہ وہ بد اخلاق ہے اور بد اخلاقی مزید بڑھ جائے گی، تو پھر حسن و جمال کو قائم رکھنے کے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔[۸]

ان تمام آراء کا استدلالی محور مندرجہ ذیل امور ہیں۔

۱۔ کیا عزل کرنا شریعت اسلامیہ میں مندوب و مستحسن ہے یا کسی عذر و مرض کے ساتھ منسلک ہے۔
۲۔ حسن و جمال کا برقرار رکھنا اور معاش کے عنصر کو، ان اعذار پر قیاس کیا جا سکتا ہے جو فقہاء نے ذکر کئے ہیں۔
۳۔ تکثیر اولاد شریعت میں بہر صورت مطلوب ہے یا حالات و شرائط کے ساتھ منسلک ہے۔
۴۔ کیا امام غزالی کے کلام سے استدلال درست ہے۔ جبکہ وہ شافعی المسلک تھے اور شافعیہ نکاح کے مقابلے میں عبادت کو افضل قرار دیتے ہیں۔

۱۔ ردالمحتار، ۳/۱۷۶؛ فتاویٰ عالمگیری، ۵/۳۵۶
۲۔ احسن الفتاویٰ، ۸/۳۴۷؛ تفہیم المسائل، ۱/۲۵۱ ۳۔ فقہی مضامین، ص ۳۰۱
۴۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے، جدید فقہی مباحث ۱/۳۶۰، مفتی محمد زید کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۴۷
۵۔ جدید فقہی مباحث، ص ۱/۲۶۴، ۲۹۰، ۳۲۸، ۳۲۹
۶۔ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/۱۸۳، ۱۸۵؛ احسن الفتاویٰ، ۸/۳۴۸؛ نظام الفتاویٰ، ۱/۲۷۸
۷۔ نظام الفتاویٰ، ۱/۲۷۸، ۲۷۹؛ مولانا جمیل احمد نذیری کی رائے۔ جدید فقہی مباحث، ۱/۳۲۰
۸۔ مولانا جمیل احمد نذیری کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۲۰؛ مولانا مفتی زید کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/۳۵۴

جہاں تک عزل کا تعلق ہے تو حنفیہ اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ جبکہ دیگر محدثین و محققین اسے مکروہ سمجھتے ہیں۔ احادیث سے دونوں نقطہ ہائے نظر کی تائید ہوتی ہے۔[۱] تاہم محققین حنفیہ بھی اسے بکراہت جائز کہتے ہیں۔ ملا علی قاری ''ذلک الوأد الخفی'' کی تشریح میں لکھتے ہیں:

"ذالک لایدل علی حرمته بل یدل علی کراهته" [۲]

اسی طرح مولانا شبیر احمد عثمانی دونوں طرح کی روایات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"فالذی یترجح عن مجموع الادلة کراهة العزل و کونه غیر مرضی من غیر تحریم" [۳]

جہاں تک حسن جمال کو برقرار رکھنے کے باعث منع حمل کا مسئلہ ہے تو اسے امام غزالی نے ذکر کیا ہے اور انہوں نے کثرت عیال اور قلت مال کے خوف سے بھی منع حمل کے جواز کا ذکر کیا ہے۔ ان کے ذکر کردہ ان اعذار کے متعلق مولانا مفتی محمود الحسن گنگوہی لکھتے ہیں۔

''علاوہ ازیں امام غزالی رحمہ اللہ تعالی شافعی المذہب ہیں۔ فروعی مسائل میں حنفیہ پر ان کی عبارت حجت و قابل استدلال نہیں ہے نیز نفس نکاح کی بھی ان کے نزدیک وہ حیثیت نہیں جو کہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔ نکاح کے غوائل اور مہلکات کی تفصیل احیاء العلوم میں دیکھنے کے بعد شاید نکاح پر اقدام کا قصد ہی باقی نہ رہے۔'' [۴]

غالباً اسی لئے اکثر فقہاء نے ان دونوں عناصر کو موانع حمل کے اسباب میں شمار نہیں کیا۔

جہاں تک تکثیر اولاد کے مطلوب و مستحسن ہونے کا تعلق ہے تو حدیث "تزوجوا الولود الودود" میں 'الولود' کے معنی محدثین نے التی تکثر ولادتها کے بتلائے ہیں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت میں تکثیر اولاد مطلوب ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنے فیصلے میں مندرجہ ذیل وجوہات کی بنا پر عارضی منع حمل کو ناجائز قرار دیا ہے۔

۱۔ چھوٹے خاندان کا فیشن

۲۔ عورتوں کی سماجی دلچسپیاں، ملازمت وغیرہ۔

۳۔ معاشی عنصر کی وجہ سے

۴۔ عورت کے حسن و جمال کی خاطر۔[۵]

---

۱. عزل کے بارے میں متعارض روایات کے درمیان ترجیح و تطبیق دونوں کی صورت نکلتی ہے، تفہیم المسائل، ۱/ ۲۵۱۔۲۵۸

۲. ملا علی قاری، محمد، مرقاۃ المفاتیح، بیروت دار الفکر، ۱۹۹۲ء، ۶/ ۳۴۷

۳. عثمانی، شبیر احمد، مولانا، فتح الملہم، مکتبہ مدنیہ، لاہور، س۔ن، ۳/ ۵۱۳

۴. فتاویٰ محمودیہ، ۱۸/ ۳۰۴۔۳۰۵

۵. اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے پہلے سیمینار میں طے کی گئی متفقہ تجاویز متعلقہ ضبط ولادت، جدید فقہی مباحث، ۱/ ۳۹۰

محقق کی رائے

محقق کی رائے میں عارضی منع حمل کی تدابیر اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں، اسلئے کہ یہ سب تدابیر عزل کے حکم میں ہیں اور کم از کم حنفیہ کے ہاں عزل کی اجازت ہے۔ البتہ اگر ان تدابیر کو اختیار کرنے میں کوئی غرض فاسد شامل ہو تو پھر ان کا حکم تبدیل ہو جائے گا۔ اولاد کے رزق کی فکر میں ایسا کرنا غرض فاسد ہے۔ اسی طرح عورت کی سماجی دلچسپیوں کی خاطر ایسا کرنا بھی غرض فاسد ہی ہے۔ البتہ عورت کے حسن و جمال کی بقاء کی خاطر یا اس کی صحت کی حفاظت کی خاطر وقتی طور پر منع حمل کی تدابیر اختیار کرنے میں شریعت کے کسی حکم کی مخالفت نہیں ہوتی۔ لہذا ان اسباب کی خاطر منع حمل کی اجازت ہے۔

اسقاط حمل

اسقاط حمل کے بارے میں فقہاء کرام کے ہاں یہ تفصیل ملتی ہے کہ اسقاط حمل دو طرح کا ہے۔ ۱۲۰ دن سے قبل اور ۱۲۰ دن کے بعد یعنی چار ماہ سے بعد۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ حدیث پاک میں آتا ہے کہ ماں کے پیٹ میں ۴۰، ۴۰ دنوں میں نطفہ علقہ مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) بنتا ہے۔ لہذا ۱۲۰ دن (۴ ماہ) کے بعد اس میں جان پڑ جاتی ہے۔[۱] چار ماہ سے پہلے کے اسقاط کے بارے میں تقریباً تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ ضرورت کے تحت ساقط کیا جا سکتا ہے۔[۲] لیکن ضرورت وہ جو اضطرار کے درجہ تک پہنچتی ہو۔ وہ کونسی ضرورتیں ہیں جن کے تحت ۴ ماہ سے کم والے حمل کا اسقاط کیا جا سکتا ہے اس کے بارے میں کوئی منضبط تفصیل نہیں ملتی۔ مندرجہ ذیل صورتیں اردو کتب فتاوی میں منقول ہیں۔

۱۔ عورت کا رحم بچے کی پرورش کے قابل نہیں ہے۔

۲۔ حمل کی تکلیف غیر معمولی طور پر زیادہ ہو اور زچہ اس کی متحمل نہ ہو۔ البتہ وہ تکلیف جو قابلِ برداشت ہو اور ہمت کر کے سہی جا سکتی ہو اس میں اجازت نہیں۔

۳۔ بچے کے ناقص الخلقت ہونے کا قوی امکان ہے۔

۴۔ حمل کے ظہور کے بعد عورت کا دودھ ختم ہو جائے اور پہلے سے موجود شیر خوار بچے کے لئے باپ میں کسی دایا کو اجرت پر رکھنے کی استطاعت نہ ہو اور دیگر متبادل وسائل بھی نہ ہوں اور بچے کی ہلاکت کا اندیشہ ہو۔

۵۔ رحم کی پرورش کی صورت میں عورت کی جان کو خطرہ ہے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا قوی امکان ہے۔[۳]

---

[۱] صحیح مسلم، کتاب القدر، باب کیفیۃ الخلق ۴/ ۲۰۳۶، ح ۲۶۴۳

[۲] فتاوی رحیمیہ، ۱۰/ ۱۸۱، ۱۹۱، ۲۹۱؛ فتاوی محمودیہ، ۱۸/ ۳۲۱۔۳۲۲؛ فقہی مضامین، ص ۳۰۴؛ جدید فقہی مسائل، ۱/ ۲۰۱؛ احسن الفتاوی، ۸/ ۳۴۸؛ امداد الفتاوی، ۴/ ۲۰۵؛ تفہیم المسائل، ۱/ ۲۵۹؛ عبدالقیوم خان ہزاروی، مفتی، منہاج الفتاوی، لاہور، منہاج القرآن پبلی کیشنز، ۲۰۰۱ء، ۳/ ۳۲۵۔۳۲۶

[۳] فتاوی رحیمیہ، ۲/ ۱۹۱۔۱۹۲، فتاوی محمودیہ، ۱۸/ ۳۲۲؛ فقہی مضامین، ص ۳۰۴، جدید فقہی مسائل، ۱/ ۲۰۱

۶۔ حمل زنا کا ہو۔ اس میں البتہ یہ بات قابل ذکر ہے کہ صاحب فتاوی محمودیہ وفتاوی رحیمیہ کے ہاں زنا سے حمل کی صورت میں زنا بالجبر اور زنا بالرضاء میں فرق نہیں کیا گیا۔[۱] عین ممکن ہے کہ سوال میں تصریح نہ ہونے کے باعث جواب میں صراحت نہ کی گئی ہو۔ البتہ جدید فقہی مباحث میں موجود مقالہ نگاران نے زنا بالجبر ہی کا تذکرہ کیا ہے اور زنا بالرضا کی صورت میں اسقاط کے عدم جواز کی تصریح نہیں کی۔ ماسوا مولانا محمد جنید نائب مفتی امارت شرعیہ بہار اڑیسہ اور مفتی زبیر احمد قاسمی کے[۲] مولانا جنید لکھتے ہیں۔

''اور اگر حمل زنا بالرضاء کے نتیجے میں ہو یا اس حمل پر ۴ ماہ گزر چکے ہوں تو ان حالتوں میں اسقاط کی اجازت نہیں۔''[۳]

یوں تو زنا بالجبر سے ہونے والے حمل کی بھی اجازت نہیں۔ صاحب ہدایہ نے اس کی علت بتاتے ہوئے لکھا ہے۔

''وھذا الحمل محترم لانه لا جناية فيه ولهذا لم يجز اسقاطه''[۴]

ترجمہ: یعنی یہ حمل محترم ہے اسلئے کہ اس کا کوئی گناہ نہیں اس لیے اس کا اسقاط جائز نہیں۔

لیکن محشی ہدایہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے اس موقع پر لکھا ہے:

''واما فی زماننا يجوز وان استبان الخلق وعليه الفتوى''[۵]

جب مولانا محترم اپنے زمانے کے فساد اور بگاڑ کے باعث سینکڑوں لڑکیوں کی عزت کی خاطر اس کے اسقاط کی اجازت دیتے ہیں تو پھر تی زمانہ بگاڑ اس زمانے کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے۔

باقی اعذار وامراض مذکورہ بالا کی صورت میں اسقاط کی اجازت کا محور فقہاء کی وہ عبارات ہیں جو نفخ روح سے قبل اسقاط کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ مثلا

''ويكره ان تسعى لاسقاط حملها وجاز لعذر حيث لا يتصور''[۶]

یعنی اسقاط حمل کی تدابیر مکروہ ہیں ہاں جان پڑنے سے پہلے بصورت عذر جائز ہیں۔ عذر کی مثال دیتے ہوئے علامہ شامی لکھتے ہیں:

''كالمرضعة اذا ظهر به الحبل وانقطع لبنها وليس لاب الصبى ما يستاجر به الظئر

۱۔ فتاوی محمودیہ، ۱۸/ ۳۲۱۔۳۲۲، فتاوی رحیمیہ، ۱۰/ ۱۸

۲۔ مفتی زبیر کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/ ۳۳۲؛ مولانا جنید کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/ ۳۷۳

۳۔ جدید فقہی مباحث، ۱/ ۳۷۳

۴۔ الھدایۃ، ۲/ ۲۹۲

۵۔ فرنگی محلی، مولانا عبدالحی، حاشیہ الھدایہ مع الھدایۃ، ملتان، مکتبہ شرکت علمیہ۔ س۔ ن، حاشیہ نمبر ۹، ۲/ ۲۹۲

۵۔ الدرالمختار مع الردالمحتار، ۵/ ۳۷۹

۶۔ الدرالمختار مع الشرح، ۶/ ۴۲۹

وکاف هلاک الولد قالوا یباح لها ان تعالج فی استنزال الام ما دم الحمل مضغة او علقة ولم یخلق له عضو وقدروا تلک المدة بمائة وعشرین یوما لانه لیس بآدمی وفیه صیانة الآدمی"[۱]

جہاں تک چار ماہ کے بعد حمل کا تعلق ہے تو کسی نے بھی اس کا جواز ذکر نہیں کیا بلکہ اسے قطعی طور پر حرام قرار دیا ہے اور قتل نفس شمار کیا ہے۔[۲]

ہاں اگر ایسی صورت ہے کہ چار ماہ کا حمل ہو چکا ہے لیکن اس کے باقی رکھنے کی صورت میں ماں کی جان کو یقینی خطرہ ہے تو ایسی صورت میں فقہی قاعدہ "من ابتلی ببلیتین فلیختر اھونھما" کے تحت بعض فقہاء نے اجازت دی ہے۔[۳]

محقق کی رائے

محقق کی رائے میں احناف کی کتب فتاویٰ میں مختلف اعذار کے پیشِ نظر چار ماہ سے قبل اسقاط کی اجازت کی تصریح ہے۔ اسی بناء پر معاصر اردو فقہی ادب میں مختلف احوال وظروف میں اس کی اجازت دی گئی ہے۔ البتہ اس کے بارے میں کوئی حتمی منضبط قاعدہ نہیں وضع کیا جا سکتا۔ اسقاط حمل کی اجازت اعذار کی نوعیتوں اور کیفیتوں پر موقوف ہے۔

اگر حمل پر چار ماہ گزر گئے ہیں اور کوئی صورت ایسی پیش آ گئی ہے کہ جس میں حاملہ کی جان کو خطرہ ہے تو پھر بھی اسقاط کی اجازت ہے۔

۱۔ ردالمحتار مع الدر المختار، ۶/ ۴۲۹

۲۔ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/ ۱۸۱، ۱۹۲۔۱۹۳؛ فتاویٰ محمودیہ، ۱۸/ ۳۲۱۔۳۲۲؛ فقہی مضامین، ص ۳۰۴

۳۔ مولانا محمد جنید عالم قاسمی کی رائے، جدید فقہی مباحث، ۱/ ۳۷۰؛ مفتی مختار اللہ حقانی کی رائے، ضبط تولید کا تاریخی ارتقاء اور اس کی شرعی وطبی حیثیت، ص ۱۴۷۔۱۴۸؛ نصیب علی شاہ، مولانا، اسقاط جنین کی شرعی حیثیت، سہ ماہی المباحث الاسلامیہ، مارچ ۲۰۰۴ء، ص ۹

یتیم پوتے کی وراثت

اسلام نے اپنے قانون کی بنیاد قرآن اور حدیث کے دو مستحکم اصولوں پر رکھی ہے۔ اسلامی تاریخ کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جس جماعت اور گروہ نے ان دو بنیادوں کو ایک دوسرے سے جدا کرنے کی کوشش کی وہ ضلالت و گمراہی کی اتھاہ گہرائیوں میں جاگرا۔

منکرینِ حدیث، منکرینِ سنت اور اہل القرآن وغیرہ کے مثبت و منفی القابات اس جماعت کے لئے بولے جاتے ہیں، جس نے قرآن کی تفہیم، تشریح اور تفسیر کے لئے خالق قرآن کے نازل، سالم اور ثابت طریقے کو چھوڑ کر لغت اور عقل کے بے اعتبار ظنی طریقوں کو اختیار کیا، جس کا واضح نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں مسلمات دین کا انکار کرنا پڑا اور غیر سبیل المؤمنین کو اختیار کرنا پڑا۔

دین کے دوسرے ابواب کی طرح فقہ المواریث کا باب بھی انکی ہفوات کا نشانہ بنا اور منجملہ دیگر مسائل کے یتیم پوتے کی میراث کا مسئلہ ایک فتنہ بن کر کھڑا ہوا۔ یتیم پوتا اپنے چچا کی موجودگی میں دادا کی وراثت سے محروم ہوجاتا ہے۔ یہ امت کا اجماعی مسئلہ ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بیسویں صدی عیسوی سے پہلے اس اجماعی مسئلہ کی مخالفت کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ انیسویں صدی کا ربع آخر اور بیسویں صدی کا ربع اول ہندوستان میں مذہبی مناظروں کی گرم بازاری کا دور تھا۔ ہندومت، عیسائیت اور اسلام کے مختلف مسائل مثلاً وحی، کتب مقدسہ کی تحریف، تثلیث و توحید، گوشت خوری اور تناسخ وغیرہ زیر بحث رہتے تھے، امرتسر کے کچھ مسلمانوں نے اس قسم کے مباحثوں کے لئے ایک مجلس مباحثہ کی بنیاد رکھی تھی۔ اسی کلب میں ایک بحث کے دوران اسلامی قانون وراثت کے کچھ پہلو زیر غور آئے، غالباً اسلامی قانون وراثت کے زیر بحث آنے کی وجہ اسلام اور ہندومت کے قوانین وراثت کے معارض پہلو ہونگے۔ چونکہ ان پہلوؤں میں سے ایک مرکزی پہلو یہ بھی ہے کہ اسلام باپ (میت) کے مرنے کے بعد بیٹے، بیٹی، ماں، باپ، بیوی، وغیرہ سب کو اپنے متعین اصول وقواعد کے مطابق حصہ دیتا ہے جبکہ ہندومت میں صرف بیٹے کو اور اسکی عدم موجودگی میں پوتے کو میراث کا حقدار بناتا ہے۔ غالباً اسی لئے خواجہ احمد صاحب مرحوم نے ۱۹۱۴ء میں پہلی دفعہ اپنا ایک رسالہ ''معجزۂ قرآن'' شائع کیا جس میں اسلامی وراثت کے دیگر مسائل کے ساتھ ساتھ یتیم پوتے کے محجوب الارث ہونے کے مسئلہ کو از روئے قرآن غلط ٹھرایا، اسکی تردید میں امرتسر سے نکلنے والے ''اخبار اہلحدیث'' کی ماہ مئی ۱۹۱۷ء (۱۳۳۵ھ) کی اشاعتوں میں کچھ مضامین شائع ہوئے، اس اخبار کے علاوہ مولوی غلام مصطفیٰ صاحب اور مولوی نور محمد ہزاروی صاحب وغیرہ نے خواجہ احمد صاحب کی تردید میں کچھ اشتہارات شائع کیے۔ اسی طرح ''انجمن حفظ المسلمین'' امرتسر کی طرف سے مولوی نور احمد صاحب ہزاروی نے جواب الجواب (یعنی خواجہ احمد صاحب کی حمایت) میں مئی، جون، اگست، ۱۹۱۷ء اور دسمبر ۱۹۱۸ء میں چار ضمیمے شائع کئے، بعد میں معجزۂ قرآن بمع چاروں ضمیموں کے امرتسر کے رسالہ ''البیان'' میں جون و جولائی ۱۹۴۱ء کے خاص نمبر میں "الوراثة في القرآن" کے نام سے شائع ہوا۔ برصغیر کے مشہور منکرِ حدیث حافظ محمد اسلم صاحب جیراج پوری نے اس رسالہ معجزۂ قران کا تلخیص عربی ترجمہ

''الوراثۃ فی القرآن'' کے نام سے شائع کیا اور بعد میں ۱۹۱۸ء میں معارف اعظم گڑھ کے جون و جولائی کے شماروں میں محجوب الارث کے نام سے اپنا مقالہ شائع کرایا، جو خواجہ احمد صاحب کی تحریروں کا نچوڑ تھا، قیام پاکستان کے بعد منکرین حدیث کے ادارہ طلوع اسلام (کراچی، حال لاہور) نے تین اہم مسائل کے عنوان سے شائع کردہ رسالہ میں جیراج پوری کا مذکورہ مقالہ شامل کیا۔

۱۹۴۸ء میں مسلم پرسنل لاء ایکٹ ۱۹۴۸ء نافذ ہوا تو لوگوں کے ذہن ہندو قانونِ وراثت سے مالوف ہونے کے بعد اسلامی قانون وراثت سے بعد محسوس کرنے لگے۔ نافذ شدہ قانون مذکور کے مظاہر سامنے آئے تو یہ سمجھا جانے لگا کہ جس طرح کسی حیلہ سے بیٹی کو اسکے مقررہ حصہ سے زیادہ دینا شرعی گناہ ہے اسی طرح محجوب الارث کو ہبہ کے ذریعے کچھ دینا بھی شرعی گناہ ہے۔ پھر دسمبر ۱۹۵۳ء میں یہ مسئلہ جب پنجاب اسمبلی میں زیرِ غور آیا تو صورت حال شدت اختیار کر گئی۔

محمد اقبال صاحب چیمہ نے اس مسئلہ کو ایک بل کی صورت میں اسمبلی میں پیش کیا۔ اس بل کا حاصل یہ تھا کہ بیٹے کے ہوتے ہوئے یتیم پوتے کو میراث نہ ملنا روح اسلام کے منافی ہے۔ لہٰذا اس قانون میں ترمیم ہونی چاہیئے اور یتیم پوتے کو وہی حصہ ملنا چاہیے، جو زندہ ہونے کی صورت میں اسکے باپ کو ملنا تھا۔[۱]

اس اجماعی مسئلہ[۲] پر متجددین کی جرأت علماء کو ایک پل نہ بھائی اور انہوں نے اس مسئلہ کے مختلف پہلو پر گفتگو کی اس دور کے اخبارات، رسائل اور کتب اس موضوع سے متعلق مضامین سے پُر تھے۔ مولانا مفتی محمد شفیع، مولانا مفتی جمیل احمد تھانوی، سید ابوالاعلیٰ مودودی، نعیم صدیقی و دیگر بے شمار حضرات نے اس ترمیم کے پس منظر، لغویت اور مضمرات پر بحث کی۔

پھر ۱۹۵۵ء میں شادی اور عائلی قوانین کا کمیشن مقرر ہوا۔ جس نے منجملہ دیگر سوالات کے یتیم پوتے کے متعلق یہ سوال

> ''قرآن کریم میں نص صریح موجود ہے یا کسی صحیح حدیث میں یہ تعلیم ملتی ہے کہ یتیم پوتے یا پوتی یا نواسے یا نواسی کو محروم الارث کر دیا جائے۔''[۳]

مختلف علماء کرام اور دیگر افراد کو بھیجا معلوم نہیں کہ انکے کیا کیا جوابات کمیشن کو موصول ہوئے مگر کمیشن نے جو سفارشات مرتب کیں، اس میں یہ لکھا کہ

۱۔ یہ تمام تفصیل مندرجہ ذیل کتاب اور مقالہ سے لی گئی ہے۔ احمد یار، حافظ، یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ، لاہور، الفیصل ناشران، ۱۹۹۹ء، ص ۷۱-۷۴-۱۳۵-۱۳۹؛ امین احسن اصلاحی، مولانا، یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ، ترجمان القرآن، اکتوبر ۱۹۵۶ء، ص ۱۱۱-۱۱۴-۱۲۹-۱۳۲

۲۔ یہ مسئلہ امت میں ایسا اجماعی ہے، جس میں اہل تشیع بھی اہل سنت کے ساتھ متفق ہیں۔ مسلم فیملی لاءز آرڈیننس پر اہل سنت بشمول دیوبندی، بریلوی، اہل حدیث مکاتب فکر اور اہل تشیع کے علماء کا ایک متفقہ تبصرہ شائع ہوا تھا۔ جس میں یتیم پوتے کی وراثت کے مسئلے کو خلاف اجماع قرار دیا گیا تھا، مسلم فیملی لاءز آرڈیننس پر علماء کرام کا تبصرہ، ایک تاریخی دستاویز، میثاق، مدیر، ڈاکٹر اسرار احمد، لاہور، مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن، اگست ۱۹۸۹ء، ص ۳۴-۳۶

۳۔ یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ، ص ۱۴۰

''کمیشن کی رائے میں یتیم پوتا اپنے دادا کی وراثت میں برابر کا حقدار ہے اسکو اس حق سے ہرگز محروم نہیں کیا جاسکتا۔''[۱]

مولانا احتشام الحق تھانوی ممبر کمیشن ہذا نے مختلف سفارشات پر اپنا تفصیلی اختلافی نوٹ لکھا جو مخصوص مقاصد کے پیش نظر جملہ سفارشات سے علیحدہ تاخیر سے طبع ہوا۔[۲]

۲ مارچ ۱۹۶۱ء کو ''مسلم فیملی لاز آرڈیننس'' کا صدارتی حکم جاری ہوا جس میں کمیشن کی سفارشات کو قانونی حیثیت دے دی گئی اور ۱۵ جولائی کو یہ نافذ ہوا۔ اس وقت سے یتیم پوتے کی میراث کا قانون خلاف شریعت ہونے کے باوجود چلا آرہا ہے۔[۳]

متعلقہ عبارت درج ذیل ہے:

''4 succession in the event of the death of any son or daughter of the propositus before the opening of successio, the children of such son or daughter,if any living at the time the succession opens,shall per stirpes received a share equivalent to the share which such son or daughter ,as the case may be ,would have received if alive''[۴]

''وراثت کے اجراء سے قبل مورث کے کسی بیٹے یا بیٹی کی موت کی صورت میں ایسے بیٹے یا بیٹی کی اولاد، اگر ہو، جو وراثت شروع ہونے پر زندہ ہوں، بحصہ رسدی (علی النسب) اس حصہ کے برابر پائیں گے جو ایسا بیٹا یا بیٹی اگر زندہ ہوتے تو پاتے۔''

اس دفعہ میں بیٹا یا بیٹی کے مکرر الفاظ قابل توجہ ہیں۔ آگے انکی تشریح وتوضیح آئے گی۔

یہاں تمہیداً اسلامی قانون وراثت کے چند اصول ومبادی بیان کئے جارہے ہیں۔

۱۔ مستحقین وراثت مندرجہ ذیل گروہوں میں منقسم ہیں۔

الف۔ ذوی الفروض　　　ب۔ عصبات　　　ج۔ اولولارحام

---

۱ یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ، ص ۱۴۱

۲ ایضاً، ص ۱۴۱-۱۴۲

۳ محولہ بالا

۴ Muslim family laws ordinance, 1961, Article 4

ذوی الفروض اُن حصہ داروں کو کہتے ہیں جن کا حصہ قرآن کریم نے مقرر کیا ہے یہ افراد مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ماں ۲۔بیوی ۳۔بیٹی ۴۔پوتی ۵۔اخیافی بہنیں ۶۔دادی ۷۔علاتی بہنیں ۸۔حقیقی بہنیں ۹۔باپ ۱۰۔خاوند ۱۱۔اخیافی بھائی ۱۲۔دادا

عصبات ان حصہ داروں کو کہتے ہیں جو ذوی الفروض کو ادا کر دینے کے بعد بقیہ کے حق دار ہوتے ہیں اور ان ذوی الفروض کی عدم موجودگی میں ساری وراثت کے حقدار ہوتے ہیں، بیٹا۔پوتا۔پڑپوتا۔باپ ۔دادا۔حقیقی بھائی۔وغیرہ اولوالا حارم وہ بقایا رشتہ دار جو میت سے قریبی تعلق نہیں رکھتے مثلاً بیٹی اور پوتی کی اولاد اور بھائی بہنوں کی اولاد۔

حجب کا قاعدہ:۔قرآن کریم میں وراثت کے متعلق وارد ہونے والی آیات سے منجملہ دیگر قواعد کے ایک قاعدہ حجب کا بھی مستنبط ہوتا ہے۔

حجب کا معنی یہ ہے کہ ایک وارث کی موجودگی کے باعث دوسرا وارث یا بالکل وراثت سے محروم ہو جائے، یا اسکا حصہ کم ہو جائے۔جس شخص کے حصے پر اثر پڑ رہا ہے اسے محجوب الارث کہتے ہیں۔

حجب کی دو قسمیں ہیں۔

حجب حرمان:۔یعنی ایک وارث کی موجودگی سے دوسرے وارث کا وراثت سے بالکل محروم ہو جانا۔جیسے باپ کی موجودگی میں دادا اور بیٹے کی موجودگی میں پوتا۔

حجب نقصان:۔یعنی ایک وارث کی موجودگی کے باعث دوسرے وارث کے حصے کا کم ہو جانا۔جیسے میت کی اولاد کی صورت میں بیوی کا حصہ ۱/۴ کی بجائے ۱/۸ اور شوہر کا حصہ نصف کی جگہ ۱/۴ ہو جاتا ہے۔

پھر حجاب کو دو قاعدوں پر مبنی قرار دیا گیا ہے

تقدیم یا "اولویت "یعنی بعض وارثوں کا دوسرں پر مقدم ہونا۔یہ قاعدہ قرآن کریم کی آیت ﴿ وَاُولُوا الْاَرْحَام بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّٰهِ﴾[1] اور آیات میراث کے مختلف احکام سے مستنبط ہوتا ہے۔عقلاً بھی بعض ورثاء دیگر ورثاء سے مقدم ہونے چاہئیں۔

یہ تقدیم تین لحاظ سے کی جاسکتی ہے۔

تقدیم بالجہۃ:۔یعنی فرع (اولاد) کو اصل (باپ دادا) اور اصل کو اطراف (بھائی، بہن) پر مقدم کیا جائے گا۔

تقدیم بالقرب:۔یعنی جب وارث جہت کے اعتبار سے برابر ہوں تو اس شخص کہ اسکے اور میت کے درمیان واسطے کم ہوں اس شخص پر مقدم کرنا کہ اسکے اور میت کے دوران واسطے زیادہ ہوں اسی قاعدہ کو مختصراً "الاٗ قرب فالاٗ قرب" کے الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے اسی قاعدے کی رو سے بھائی کو بھتیجے پر اور بیٹے کو پوتے پر مقدم کیا جاتا ہے۔یہی قاعدہ مسئلہ ہذا کا مدار بحث ہے۔

---

[1] الاحزاب ۶:۳۳

تقدیم بالقوۃ:۔ جب وارث جہت اور قرابت دونوں میں برابر ہوں تو قوی قرابت والے کو مقابلۃً کمزور قرابت والے پر ترجیح دینا، مثلاً حقیقی بھائی کو صرف باپ شریک بھائی پر ترجیح ہوگی۔

حجاب بالشخص کا دوسرا قاعدہ "ادلاء" ہے وہ یہ ہے کہ جن دو آدمیوں کا باہمی رشتہ براہ راست نہ ہو بلکہ کسی اور درمیانی واسطے کے ذریعے سے ہو تو یہ دونوں شخص اس درمیانی واسطے کی موجودگی (زندگی) میں ایک دوسرے کے وارث نہیں بن سکتے۔ البتہ اس قاعدہ کا ایک استثناء ہے وہ یہ کہ اخیافی یعنی ماں شریک بھائی یا بہنیں اپنی ماں کی موجودگی میں بھی حصہ پائیں گے۔ حالانکہ انکا تعلق ماں ہی کے واسطہ سے ہے۔

ان قواعد کی مزید تشریح تو ضیح درج ذیل ہے۔

چھ وارث ایسے ہیں جو بالاتفاق اہل سنت واہل تشیع ہر حال میں وارث ہوتے ہیں۔ یعنی وہ محجوب الارث (بمعنی حجب حرمان) نہیں ہوتے۔

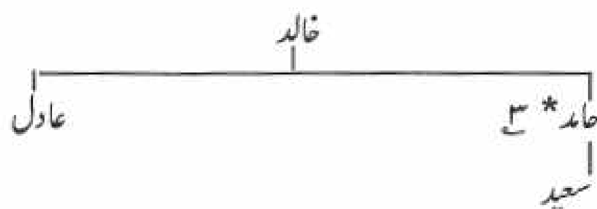
ماں، باپ، بیٹا، بیٹی، خاوند، زوجہ۔ کیونکہ انکا تعلق میت سے براہ راست ہوتا ہے اور باقی ورثاء کا تعلق انکے واسطے سے ہوتا ہے۔ مثلاً باپ کے واسطے سے دادا، ماں کے واسطے سے نانی وغیرہ اب جب تک یہ وارث ہو رہے ہوں تو انکے واسطہ سے وارث ہونے والے محجوب ہوتے ہیں باپ کے ہوتے ہوئے دادا محجوب ہوتا ہے۔ اور اگر یہ چھ مذکورہ بالا افراد زندہ نہ ہوں (بالفاظ دیگر واسطہ نہ ہو) تو اسکی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ یا تو بالواسطہ رشتہ رکھنے والے تمام وارث برابر درجہ کے ہونگے یعنی میت اور ان تمام وارثوں کے درمیان یکساں واسطے ہونگے۔ مثلاً صلبی اولاد کی عدم موجودگی میں اولاد کو صلبی اولاد کی طرح حصہ ملے گا۔

۲۔ یا بالواسطہ رشتہ رکھنے والوں میں درجوں کا تفاوت ہوگا۔ یعنی بعض کم واسطوں سے میت سے تعلق رکھتے ہونگے اور بعض زیادہ واسطوں سے، یہاں اُقرب کو اُبعد پر مقدم کیا جائے گا۔[۱]

مانعین کا موٴقف

مانعین کا موٴقف یہ ہے کہ چچا کی موجودگی میں اسکا بھتیجا اپنے دادا کی وراثت سے محروم ہو جائے گا۔ اہل سنت واہل تشیع بلکہ کل ائمہ کا اس پر اتفاق ہے۔[۲] اسکی توضیح مندرجہ ذیل مثال سے ہوتی ہے۔



۱۔ یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ، ص ۲۲-۳۳؛ نعیم صدیقی، اسلامی قانون میراث اور یتیم پوتے کی محرومی، ترجمان القرآن، جنوری فروری ۱۹۵۶ء، ص ۹۶-۱۰۸

۲۔ تاریخی دستاویز کا حوالہ پیچھے گزرا۔ ۳۔ تمام مثالوں میں جس وارث کے ساتھ * ہے وہ مورث کی زندگی میں فوت ہوگیا ہے۔

حامد کا انتقال خالد کی زندگی ہی میں ہو گیا تھا۔ اب خالد کے دو وارث ہیں اسکا یتیم پوتا سعید اور اسکا بیٹا عادل۔ عادل کی موجودگی کے باعث یتیم پوتا سعید محروم ہو جائے گا۔

مانعین کے دلائل

مانعین نے اپنے مؤقف پر مندرجہ ذیل دلائل دیئے ہیں۔

۱۔ حدثنا موسی بن اسماعیل حدثنا و هیب حدثنا ابن طاؤس عن ابیه عن ابن عباس عن النبی صلی الله علیه وسلم قال : الحقوا الفرائض با هلها فما بقی فهو لاولی رجل ذکر ۱

ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا قرآن مجید کے مقررہ حصے اصحاب فرائض کو دے دو پھر جو باقی رہے وہ سب سے قریبی مرد رشتہ دار کو دے دو۔

۲۔ وقال زید ولد الابناء بمنزلة الولد اذا لم یکن دونهم ولد ذکرهم کذکرهم وانثاهم کانثاهم یرثون کما یرثون و یحجبون کما یحجبون ولا یرث ولد الابن مع الابن. ۲

حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ پوتے بمنزلہ لڑکوں کے ہیں جبکہ لڑکے موجود نہ ہوں۔ لڑکے لڑکوں کی طرح ہوں گے اور لڑکیاں لڑکیوں کی طرح۔ وہ اسی طرح وارث ہوں گے جس طرح لڑکے وارث ہوتے ہیں اور اسی طرح محروم ہوں گے جس طرح لڑکے محروم ہوتے ہیں اور پوتا بیٹے کی موجودگی میں وارث نہیں ہوگا۔

اس حدیث کے راوی حضرت زید بن ثابتؓ وہ صحابی ہیں جن کے بارے میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ تم میں علم وراثت کے سب سے بڑے جاننے والے زید بن ثابتؓ ہیں۔ ۳

۳۔ اس حدیث مذکورہ بالا یا علی سبیل التنزل زید بن ثابتؓ کے فتویٰ سے کسی صحابی، تابعی، مجتہد، فقیہہ کا اختلاف نہیں رہا جو ظاہر ہے کہ اجماع امت کی دلیل ہے اس اجماع کی تائید امام مالکؒ کے مندرجہ ذیل فتویٰ سے بھی ہوتی ہے

الامر المجتمع علیه عندنا والذی ادرکت علیه اهل العلم ببلدنا فی فرائض المواریث ....و منزلة ولد الابناء الذکور اذا لم یکن دونهم ولد کمنزلة

---

۱ صحیح بخاری، کتاب الفرائض، باب میراث ابن الابن اذا لم یکن ابن، ۲۴۷۷/۶، ح ۶۳۵۴؛ صحیح مسلم، کتاب الفرائض، باب الحقوا الفرائض باھلہا ۔۔۔، ۱۲۳۳/۳، ح ۱۶۱۵

۲ صحیح بخاری، کتاب الفرائض، باب میراث ابن الابن اذا لم یکن ابن، ۲۴۷۷/۶

۳ صحیح ابن حبان، ذکر البیان بان زید بن ثابت کان من افرض الصحابۃ، ۸۵/۱۶، ح ۷۱۳۷

الولد سواء ذکرھم کذکرھم وانثاھم کانثاھم یرثون کما یرثون ویحجبون کما یحجبون فان اجتمع الولد للصلب وولدالابن فکان فی الولد للصلب ذکر فانہ لا میراث معہ لاحد من ولد الابن[1]

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ پوتے لڑکوں کی طرح ہیں جبکہ انکے بالمقابل میت کے دوسرے لڑکے نہ ہوں اور حقیقی لڑکے کی موجودگی میں پوتے محروم ہوجائیں گے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اہل مدینہ کے ہاں یہ بات بالکل اتفاقی ہے۔

۴۔ ایک دفعہ ایک شخص ابوموسیٰ اشعریؓ اور سلمان بن ربیعہؓ کے پاس آیا اور پوچھا کہ ایک شخص کے انتقال کے بعد بیٹی، پوتی اور سگی بہن میں میراث کس طرح تقسیم ہوگی۔ انہوں نے فرمایا کہ بیٹی اور بہن کو نصف اور پوتی محروم ہوجائے گی۔ البتہ سائل کو ہدایت کی کہ ابن مسعودؓ کے پاس جاؤ، وہ ابن مسعودؓ کے پاس آیا اور مسئلہ اور اسکا مذکورہ بالا جواب دوہرایا۔ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اگر میں نے اس فتویٰ کی موافقت کرلی تو میں گمراہ ہوجاؤں گا اور ہدایت یافتہ لوگوں میں سے نہ رہوں گا لیکن میں تو اس کا وہی فیصلہ کرونگا جو رسول ﷺ نے کیا ہے۔ بیٹی کو نصف اور پوتی کا ایک حصہ (سدس) ثلثین کی تکمیل کیلئے اور باقی ماندہ حقیقی بہن کے لئے ہے[2]

اس واقعہ میں قابل استدلال نکتہ یہ ہے کہ کسی نے بھی بیٹی کو اپنے باپ کا قائم مقام نہیں ٹھہرایا۔

قرآن کریم اور احادیث مبارکہ سے کچھ ایسے قواعد بھی حاصل ہوتے ہیں، جو بمنزلہ دلائل کے ہیں

__اصول نمبر ۱:__۔ کوئی رشتہ دار دوسرے رشتہ دار کی زندگی میں اسکا وارث نہیں ہوسکتا اس لئے کہ وراثت کا حقدار مورث کے مرنے کے بعد ہی ہوسکتا ہے۔

__اصول نمبر ۲:__۔ مردہ کسی کا وارث نہیں ہوسکتا۔ جو رشتہ دار پہلے مرچکا ہو وہ بعد میں مرنے والے کا وارث نہیں ہوسکتا۔

__اصول نمبر ۳:__۔ جب کسی مورث کے ایک ہی رشتہ اور ایک ہی درجہ کے کئی وارث ہوں سب مذکر ہوں یا سب مؤنث تو ترکہ میں سے ان کا حصہ بالکل برابر ہوتا ہے۔

__اصول نمبر ۴:__۔ جب کسی مورث کے متعدد وارث ہوں اور ان میں سے بعض کا تعلق اس سے بلاواسطہ اور بعض کا بالواسطہ ہو تو جس کا تعلق بلاواسطہ ہوگا ترکہ میں اسکا حصہ زیادہ اور جس کا بالواسطہ ہوگا اس کا حصہ کم ہوگا۔

__اصول نمبر ۵:__۔ جب اولاد ہی وارث ہو اور اولاد میں مذکر و مؤنث دونوں ہوں تو میراث میں سے مذکر کا حصہ مؤنث کے مقابلے میں دوگنا ہوتا ہے۔

__اصول نمبر ۶:__۔ جب مورث کی اولاد کے ساتھ اسکے والدین اور شوہر یا بیوی موجود ہوں تو وہ بھی ضرور وارث ہوتے ہیں اور

۱۔ مؤطا امام مالک، کتاب الفرائض، باب میراث الصلب، ۲/۵۰۳

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الفرائض، باب میراث ابنۃ ابن مع الابنۃ، ۶/۲۴۷، ح ۶۳۵۵

انکو بھی قرآن کا مقرر کردہ حصہ (فرض) ضرور ملتا ہے۔

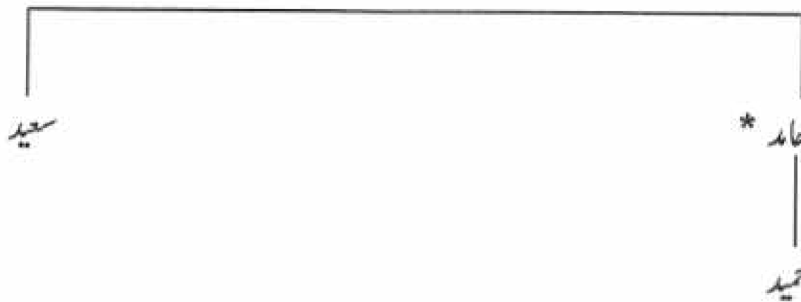
اصول نمبر ۷:۔ جس بناء پر وراثت تقسیم ہوتی ہے وہ قرابت ہے ﴿ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾[1] وہ ضرورت و حاجت نہیں۔

اصول نمبر ۸:۔ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت "فھو لا ولی رجل ذکر" کی روشنی میں ایک اصول یہ ہے کہ جب اصحاب الفرائض کو حصہ دینے کے بعد ترکہ بچے تو وہ درجہ اول کے قریب ترین مرد عصبہ کو ملے گا۔[2]

مجوزین کا مؤقف

مجوزین کا مؤقف یہ ہے کہ یتیم پوتا۔ دادا کی وراثت سے وہی حصہ لیگا جو اسکا باپ اگر زندہ ہوتا تو لیتا۔[3]

میت (خالد)



خالد (دادا) کی وفات پر اسکا لڑکا سعید زندہ ہے اور بیٹا حامد جو خالد کی حیات ہی میں وفات پا گیا اسکا یتیم بیٹا حمید زندہ ہے گویا ایک بیٹا اور ایک پوتا زندہ ہے۔ تو وراثت دو حصوں میں تقسیم ہوگی ایک حصہ سعید کو اور دوسرا حمید کو ملے گا۔

مجوزین کے دلائل

مجوزین کے دلائل دو طرح کے ہیں۔

اول وہ دلائل جو فقہ المواریث کے اوپر اعتراضات کی شکل میں ہیں اور یہی دلائل حقیقت میں انکے مؤقف کی مضبوط بنیاد ہیں۔

دوم وہ دلائل جو مستقل ہیں۔ مانعین کے رد میں نہیں ہیں

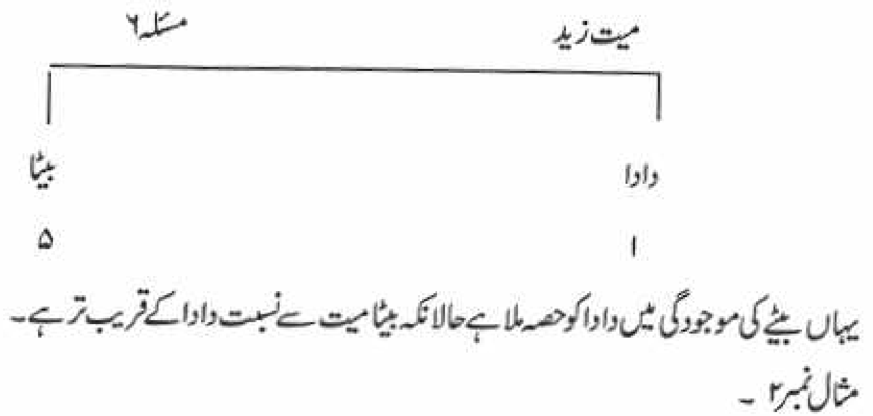
پہلے قسم اول کے دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔

۱۔ النساء۴:۷

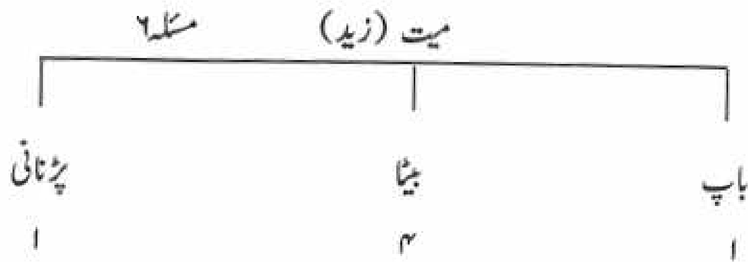
۲۔ اسلامی قانون میراث اور یتیم پوتے کی محرومی، ص۱۰۴-۹۶؛ احسن الفتاوی، ۱/۱۶۶-۱۶۱؛ محمد شفیع، مفتی، جواہر الفقہ، کراچی، مکتبہ دار العلوم، ۱۹۹۹ء، ۲/۲۸۲-۲۸۳؛ محمد طاسین، مولانا، یتیم پوتے کی وراثت، فتاوی بینات، ۴/۶۳۸-۶۳۹

۳۔ مجوزین سے مراد منکرین حدیث ہیں۔ البتہ یہ بات واضح رہے کہ مجوزین کا مؤقف اولاً ان تمام رشتہ داروں کو شامل تھا جو اصول قائمقامی کے تحت حصہ پا سکتے ہیں۔ مثلاً یتیم پوتے کی حقیقی ماں، سوتیلی ماں وغیرہ اور یہ ظاہر ہے کہ خاصا مشکل تھا کہ تمام ایسے لوگوں میں وراثت تقسیم کی جاتی اسی لیے بعد ازاں نسبی رشتہ دار کا لفظ استعمال کیا گیا۔ پھر صرف میت کے بیٹا بیٹی تک محدود کر دیا گیا۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔

۱۔ فقہاء نے حجب حرمان کے قاعدے کو دو اصولوں پر قائم کیا ہے۔
(۱) جو شخص کسی مورث کے ساتھ کسی دوسرے شخص کے واسطے سے رشتہ رکھتا ہے وہ اس وقت تک وراثت نہیں پاسکتا جب تک کہ وہ درمیانی شخص موجود ہے بالفاظ دیگر واسطہ کی موجودگی میں ذی واسطہ وارث نہیں ہوتا۔
اس قاعدہ کی رو سے یتیم پوتا وراثت سے محروم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اسکے اور اسکے دادا کے درمیان اسکے باپ کا واسطہ تھا اور باپ پہلے ہی فوت ہوگیا تھا لہٰذا واسطہ کے معدوم ہونے سے اب وہ وارث ہوگا۔
دوسرا قاعدہ " الاقرب فالاقرب " کا ہے۔ اس قاعدہ میں فقہاء کو غلطی لگی ہے انہوں نے اسکا ظاہری معنی مراد لیا ہے کہ بیٹا جو قریبی رشتہ دار ہے، یتیم پوتے کو محروم کردے گا۔ یعنی اسے محجوب کردے گا۔
حالانکہ اگر اس قاعدہ کو اپنے ظاہری معنوں میں رکھا جائے تو کئی اجماعی مسائل ٹوٹ جائیں گے۔[۱] بطور مثال مندرجہ ذیل مثالیں ملاحظہ ہوں۔
مثال نمبر ۱۔



یہاں بیٹے کی موجودگی میں دادا کو حصہ ملا ہے حالانکہ بیٹا میت سے نسبت دادا کے قریب تر ہے۔
مثال نمبر ۲ ۔

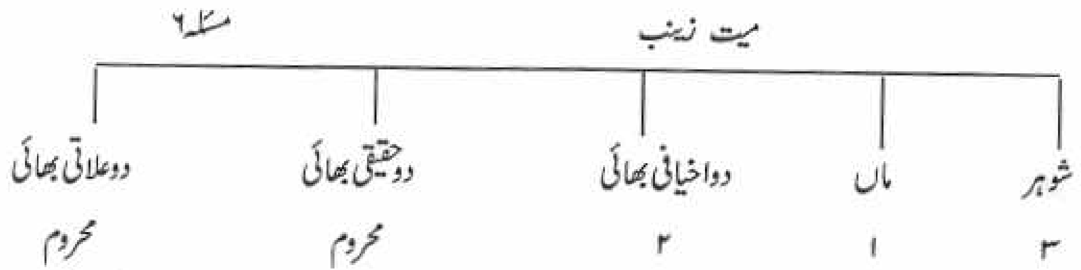


یہاں بیٹے کے ہوتے پڑنانی حصہ لے گئی۔ جو نہایت دور کی رشتہ دار ہے مطلب یہ ہوا کہ پڑنانی نواسے کے ترکہ میں سے حصہ پاتی ہے جبکہ نواسا اسکا ترکہ نہیں پاسکتا۔

---

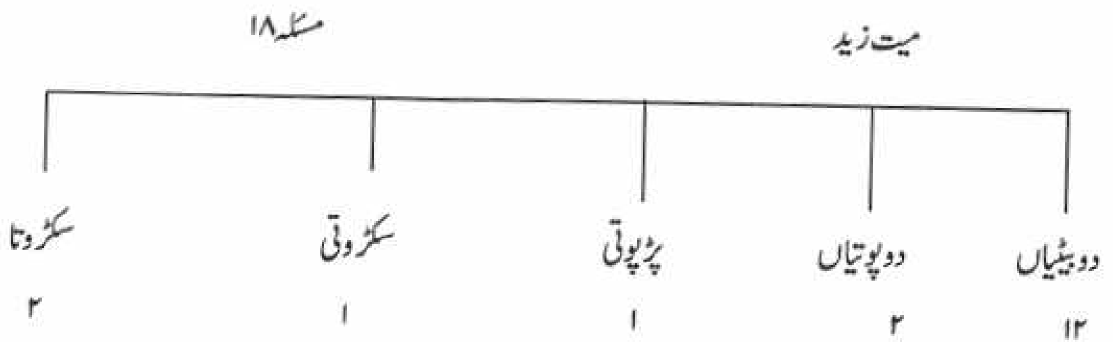
[۱] اسلم جیراجپوری، مولانا، محجوب الارث، طلوع اسلام، (مرتب) سعید احمد، کراچی، ادارہ طلوع اسلام، جون ۱۹۵۲ء، ص ۳۱؛ غلام احمد پرویز، یتیم پوتے کی وراثت، طلوع اسلام، جون ۱۹۵۲ء، ص ۲۴؛ عمر احمد عثمانی، یتیم پوتے کی وراثت (۳)، فکر و نظر، دسمبر ۱۹۶۵ء، ص ۴۰۶-۴۰۹

مثال نمبر ۳ ۔



یہاں قاعدہ اول و دوم دونوں ٹوٹ گئے ۔ قاعدہ اول کا تقاضا تھا کہ ماں جو واسطہ ہے اسکے ہوتے ہوئے اخیافی بھائی، جو ذی واسطہ ہیں محروم ہوں لیکن وہ محروم نہیں ہوئے قاعدہ کے اعتبار سے حقیقی اور علاتی بھائی، اخیافی بھائی سے زیادہ قریب ہیں لیکن وہ اخیافیوں کو محروم کرنے کی بجائے خود محروم ہو گئے ۔

مثال نمبر ۴ ۔



اسکو فقہاء مسئلہ تشبیب کہتے ہیں ۔ یہاں بیٹیاں اُقرب ہیں ۔ پھر نیچے والیوں کو محروم ہونا چاہئے تھا۔ مگر پوتی، سکڑوتی، پڑپوتی، سکڑوتا، یہ سب نیچے اور مختلف درجہ کے ہیں ۔ مگر ایک دوسرے کے بھائی بہن قرار دے دیئے گئے اور سب کو ترکہ میں سے حصہ مل گیا ۔

ان تمام مسائل میں جب ایسے لوگوں کو حصہ مل گیا جو بعید تھے تو پھر یتیم پوتے کو حصہ کیوں نہیں مل سکتا ۔

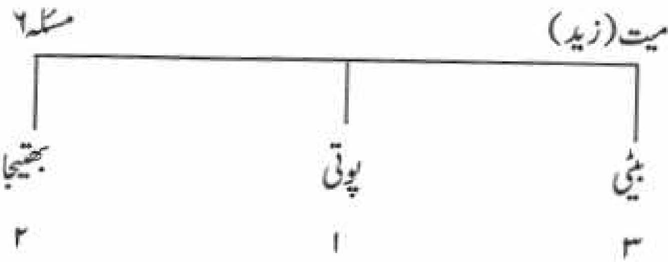
ان مذکورہ مثالوں میں جو اعتراضات وارد ہوئے ہیں ان سے بچنے کے لئے فقہاء کہہ دیتے ہیں کہ یہ قاعدہ "الأقرب فا لأقرب" صرف عصبات میں چلتا ہے ۔ ذوی الفروض میں نہیں چلتا ۔

لیکن اگر ایسا ہی ہے تو پھر ذوی الفروض میں جدہ قریبہ، جدہ بعیدہ کو کیوں محروم کرتی ہے نیز بیٹیاں، پوتیوں کو اور حقیقی بہنیں ذوی الفروض ہونے کی حالت میں علاتی بہنوں کو کس طرح محروم کر دیتی ہیں؟ پھر فقہاء تنگ آ کر یہ کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ مذکورہ ذوی الفروض میں اس شرط کے ساتھ چلتا ہے کہ سبب وراثت متحد ہو ۔ مثلاً یہ کہ ماں، نانی، پڑنانی، دادی، پڑدادی، ان سب کے وراثت کا سبب (اموںت) یعنی ماں ہوتا ہے ۔ یہ سبب ان سب میں یکساں ہے ۔ اسی طرح بیٹیوں اور پوتیوں میں سب (بنتیت) ہے لہٰذا ماں، نانی کو اور بیٹی پوتی کو اس وجہ سے محروم کرے گی ۔ یعنی اگر سبب وراثت متحد نہ ہوں تو ایک وارث دوسرے کو محروم نہ کرے گا ۔ یہاں فقہاء اس مسئلہ کو ختم کر دیتے ہیں لیکن اعتراضات باقی ہیں ۔

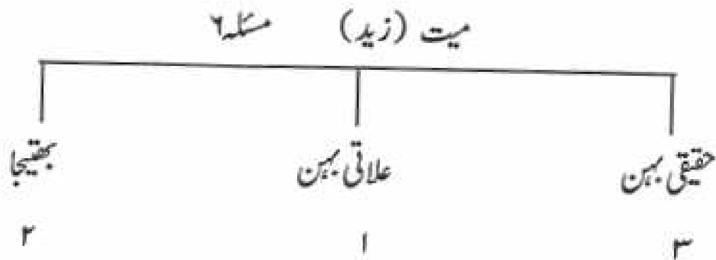
اعتراض اول یہ ہے کہ اتحاد سبب وراثت کو جب وراثت دلانے میں دخل نہیں ہے تو وراثت سے محروم کرنے میں کیوں دخل ہوگا۔

اعتراض دوم یہ ہے اتحاد سبب وراثت صرف ذوی الفروض میں کیوں چلتا ہے عصبات میں کیوں نہیں۔

اعتراض سوم یہ ہے کہ اگر اس قاعدہ مذکورہ کو مان لیں تو مندرجہ ذیل صورتوں کا کیا جواب ہوگا۔



یہاں بیٹی اور پوتی کا سبب وراثت متحد ہے پھر بھی بیٹی نے پوتی کو محروم نہیں کیا۔



یہاں حقیقی بہن نے علاتی کو محروم نہیں کیا حالانکہ دونوں ذوی الفروض میں سے ہیں۔ پھر یہ کہ عصبات میں تو قاعدہ اقربیت آپکے ہاں مطلق ہے۔ مگر وہاں سبب وراثت متحد ہونے کے باوجود قریب، بعید کو محجوب نہیں کرتا۔ جیسے مسئلہ تشبیب میں پوتی، پڑپوتی، سکڑوتی سب کا سبب وراثت متحد ہے۔ مگر قریب والی یعنی پوتی نے پڑپوتی کو محروم نہیں کیا۔ پھر جہاں عصبات اور ذوی الفروض کا اجتماع ہوتا ہے، وہاں بھی کہیں آپ یہ قاعدہ جاری کرتے ہیں اور کہیں نہیں کرتے۔ بیٹا عصبہ ہے اسکے ساتھ پوتی ذوی الفروض میں سے ہے محروم ہے جبکہ باپ عصبہ ہے اسکے ساتھ نانی صاحبہ فرض محروم نہیں ہے[۱]

اقرب کی نئی تعریف

لہٰذا اقرب کی نئی تعریف کی ضرورت ہے وہ یہ ہے:

> ''اقرب وہ رشتہ دار ہے جو بلا واسطہ مورث سے رشتہ رکھتا ہو یا بالواسطہ، لیکن بروقت وفات مؤرث کے وہ واسطہ موجود نہ ہو۔''[۲]

اس تعریف کی رو سے تمام مسائل حل ہو جائینگے۔ یتیم پوتا مرجائے تو چونکہ باپ کا واسطہ نہیں ہے لہٰذا دادا حصہ

۱۔ ان تمام مثالوں کو سب سے پہلے اسلم جیراجپوری نے بیان کیا ہے۔ ان کے بعد انہی کے حوالے سے دیگر منکرین حدیث بھی انہی مثالوں پر قائم نظریات کو بیان کرتے آرہے ہیں۔ محجوب الارث، ص ۳۱۔۳۵

۲۔ یتیم پوتے کی وراثت (۳)، عمر احمد عثمانی، ص ۴۰۹۔۴۱۵

پائے گا۔ اسی طرح دادا مرجائے تو باپ کا واسطہ نہیں ہے لہٰذا یتیم پوتا حصہ پائے گا۔

اصول قائم مقامی

اصل مسئلہ قائم مقامی کا ہے۔ فقہاء نے اسکا خیال نہیں رکھا لہٰذا عظیم الشان غلطی میں مبتلا ہوگئے ۱؎ ولد کا لفظ صلبی بیٹے کیلئے بھی بولا جاتا ہے پوتے کے لیے بھی اور وہ دونوں کے لئے حقیقت ہے۔ ایسا نہیں کہ حقیقی بیٹے کیلئے حقیقت اور پوتے کے لیے مجاز۔ اس پر محدثین وفقہاء کی تصریحات موجود ہیں۔

ابن حجر نے لکھا ہے:

"الولد اعم من الذکر والانثی ویطلق علی الولد الصلب وعلی ولدالولد وان سفل" ۲؎

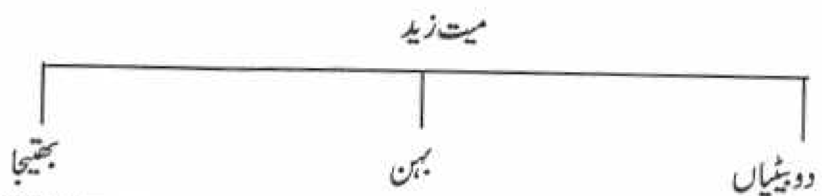
یعنی ولد کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں کے لیے بولا جاتا ہے اور حقیقی بیٹے اور پوتے نیچے تک سب کے لئے بولا جاتا ہے آیت توریث میں جہاں کہیں یہ لفظ آیا ہے فقہانے اسے بیٹے اور پوتے دونوں کے لئے استعمال سمجھا ہے۔ ۳؎

نیز یہ کہ وصیت کے باب میں اگر کوئی شخص ولد کا لفظ استعمال کرے تو وہ بیٹوں، پوتوں اور نیچے تک سب کے لیے استعمال ہوگا۔ پھر آخر وراثت کے باب میں یہ اصول کیوں لاگو نہیں ہوتا۔ ۴؎

"اولی رجل ذکر" والی حدیث اول تو موضوع ہے۔ کیونکہ اس میں رجل ذکر کا لفظ استعمال ہوا ہے جو سارے عربی ادب میں استعمال نہیں ہوا رجل ہمیشہ ذکر ہی ہوتا ہے انثی نہیں ہوتا، اور علمائے جرح وتعدیل کا قاعدہ ہے کہ رکیک الفاظ موضوع حدیث ہونے کی علامت ہیں۔ ۵؎

نیز یہ کہ فقہاء کا یہ قاعدہ (اس حدیث کی روشنی میں) کہ ذوی الفروض کو دینے کے بعد باقی ترکہ قریب ترین مرد کو دیا جائے۔ کئی جگہ ٹوٹ جاتا ہے۔

مثلاً



۱؎ مجوب الارث، ص ۳۵؛ یتیم پوتے کی وراثت (۳)، عمر احمد عثمانی، ص ۴۱۵

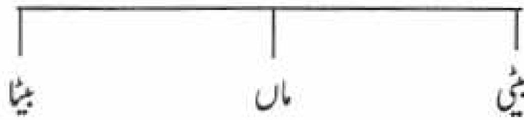
۲؎ فتح الباری، ۱۲/۲۳

۳؎ مجوب الارث، ص ۳۷-۳۶؛ عمر احمد عثمانی نے اس نقطہ مذکورہ پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ یتیم پوتے کی وراثت (۱)، عمر احمد عثمانی، فکر ونظر، اکتوبر ۱۹۶۵ء، ص ۳۱۴-۳۱۸؛ یتیم پوتے کی وراثت (۲)، عمر احمد عثمانی، فکر ونظر، نومبر ۱۹۶۵ء، ص ۳۶۳-۳۷۷

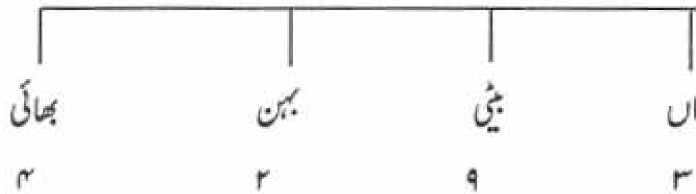
۴؎ یتیم پوتے کی وراثت (۲)، فکر ونظر نومبر ۱۹۶۵ء، ص ۳۶۶-۳۶۳

۵؎ اسلم جیراجپوری نے اپنے پہلے مضمون میں اس حدیث کے بارے میں کہا تھا کہ یہ کسی خاص واقعہ سے متعلق تو ہو سکتی ہے مگر قاعدہ کلیہ نہیں بن سکتی۔ پھر دوسرے مضمون میں اس حدیث کو سرے سے دلیل بالا کے باعث رد کر دیا تھا۔ مجوب الارث، ص ۳۷-۳۸؛ یتیم پوتا مجوب نہیں ہو سکتا، طلوع اسلام، جون ۱۹۵۴ء، ص ۳۲

بیٹیاں ذوی الفروض ہیں انہیں دینے کے بعد بھتیجے کو ملنا چاہئے وہ الٹا محروم ہو گیا۔



یہاں ماں کو ۱/۶ دینے کے بعد باقی بیٹے کو ملنا چاہیے مگر وہ بیٹی کو اپنے ساتھ عصبہ بنا کر حصہ دلا رہا ہے۔



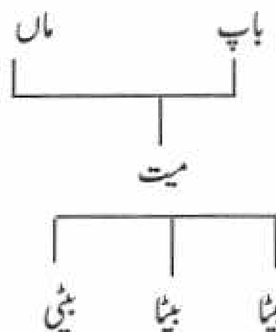
یہاں ماں، بیٹی کے ملنے کے بعد باقی بھائی کو ملنا چاہیے، جبکہ بہن، بھائی دونوں عصبہ بن کر وارث ہوئے۔

اس لیے اصول قائم مقامی کو تسلیم کرلیں تو قرآن کی رو سے تمام گتھیاں سلجھ جائیں گی۔

﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾[1]

”جو کچھ ماں باپ اور اقرب نے چھوڑا ہے اس میں سے مردوں کو حصہ ملے گا۔ اور اس میں عورتوں کو حصہ ملے گا خواہ کم ہو یا زیادہ متعین حصہ“

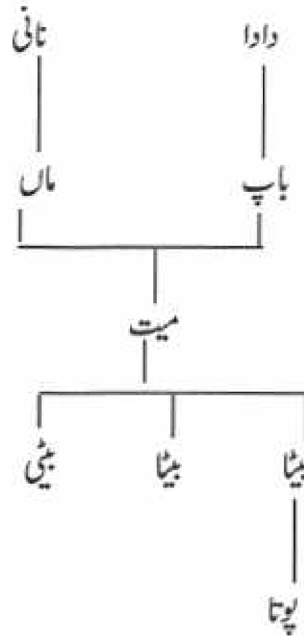
یہاں ماں باپ کا حصہ احتراماً ہے ورنہ ان سے بڑھ کر اقرب کون ہوگا۔ معنی یہ ہے کہ اقرب جو چھوڑ کر مریں اس میں عورتوں اور مردوں کو حصہ ملے گا۔ یعنی اسے حصہ ملے گا کہ میت جسکی اُقرب ہے یعنی مورث ان کا سب سے زیادہ قریبی ہو۔ یعنی جو لوگ میت کے وارث ہوں گے۔ وہ وہ ہیں جو اس سے بلا واسطہ رشتہ رکھتے ہوں یا بالواسطہ لیکن مورث کی وفات کے وقت وہ واسطہ موجود نہ ہو۔



---

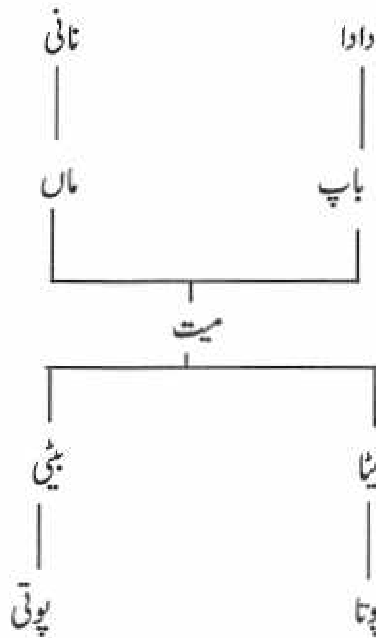
[1] النساء۴:۷

مورث ان سب کا اقرب ہے لہذا یہ تمام وارث ہیں۔



یہاں پوتا، دادا اور نانی بالواسطہ مورث سے رشتہ رکھتے ہیں جب وہ درمیانی واسطہ نہیں ہے۔ تو پھر یہ تینوں وارث ہیں کیونکہ مورث انکا اقرب ہے۔

اب میت کا بیٹا بیٹی، دادا نانی اور پوتے کے لئے محجوب نہیں۔ یہ تمام حل قائم مقامی کے اصول کے باعث ہے۔ ورنہ ساری تقسیم وراثت رک جائے۔ مثلاً



یہاں باپ، ماں، بیٹا، بیٹی سب مر گئے ہیں یعنی بلا واسطہ تعلق رکھنے والے مر گئے ہیں۔ صرف بالواسطہ رشتہ دار باقی ہیں۔ یعنی دادا، نانی، پوتا اور نواسی اور مورث ان سب کا اقرب ہو گیا ہے واسطہ نہ ہونے کی وجہ سے لہذا یہ تمام اب وارث ہوں گے۔[1]

---

1. یتیم پوتا محجوب نہیں ہو سکتا، ص ۳۴

حضرت زیدؓ کا جو قول "ولا یرث ولد الا بن مع الابن" ہے اس میں معنی یہ ہے کہ وہ پوتا جس کا والد زندہ ہے وہ اپنے والد کے ہوتے ہوئے وارث نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ الابن دو دفعہ آیا ہے اور وہ معرفہ ہے اور قاعدہ ہے کہ جب معرفہ تکرار سے آئے تو دونوں سے ایک ہی شے مراد ہوتی ہے۔ اسی لئے کہا جاتا ہے:

﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۞ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ ۱

''بے شک ہر تنگی کے بعد آسانی ہے بے شک ہر تنگی کے بعد آسانی ہے''

یہاں تنگی ایک ہی ہے اور آسانیاں دو مراد ہیں اس لئے کہ یُسر تکرار کے ساتھ آیا ہے اور وہ نکرہ ہے لہٰذا دو یُسر ہوئے۔ اور عسر تکرار سے آیا ہے اور معرفہ ہے لہٰذا ایک ہوا۔ ۲

باقی یہ کہنا کہ امت کا یتیم پوتے کی مجوبیت پر اجماع ہے غلط ہے۔ اجماع کی عملی صورت اور خیر القرون کے بعد اس کا ثبوت بہت مشکل ہے بلکہ ناممکن ہے۔ لہٰذا اجماع حجت نہیں۔ ۳

مانعین کی طرف سے جوابات

مانعین نے مجوزین کے دلائل کا بڑی تفصیل سے رد کیا ہے۔ تاہم ان تمام میں سید غلام احمد رضوی (ایڈوکیٹ) کے دو مضامین نہایت مفصل اور عمدہ ہیں۔ انکے مضامین کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے اسلم جیراج پوری کے دونوں مضامین ''مجوب الارث'' اور ''یتیم پوتا مجوب نہیں ہوسکتا'' کا مفصل جواب دیا ہے اور جیراجپوری کے دعاوی اور امثلہ میں سے ہر ایک کا جواب دیا ہے۔

۱۔ مجوزین کی دلیل اوّل یہ تھی کہ فقہاء کے حجب حرمان کے دو قاعدے ہیں اول کہ ذی واسطہ کے ہوتے ہوئے واسطہ محروم ہو جاتا ہے۔ یتیم پوتا اس قاعدے کے تحت تو محروم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس کا والد جو اسکے اور دادا کے درمیان واسطہ تھا، پہلے فوت ہو چکا تھا۔



جن کے سامنے × ہے وہ پہلے ہی مر چکے ہیں۔

---

۱ الانشراح ۹۴: ۶

۲ مجوب الارث، ص ۳۸-۳۹

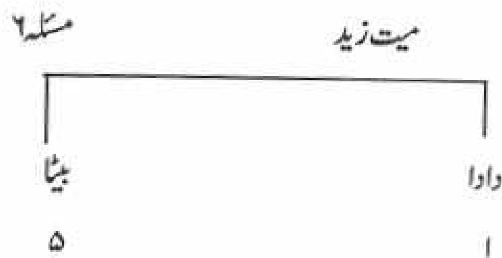
۳ مجوزین میں سے عمر احمد عثمانی نے اجماع کی عدم حجیت پر قدرے تفصیل سے بحث کی ہے۔ یتیم پوتے کی وراثت (۱)، فکر و نظر اکتوبر ۱۹۶۵ء، ص ۳۰۶-۳۱۲

یہاں مجوزین کے مطابق حمید اور خالد کے درمیان حامد کا واسطہ پہلے ہی ختم ہو چکا لہٰذا پوتا وارث ہوگا۔

یہ غلط ہے اس لئے کہ اگر چہ حامد اب نہیں ہے تاہم سعید تو زندہ ہے جو میت کا بیٹا اور یتیم پوتے کا چچا ہے ضروری نہیں کہ ذی واسطہ کے نہ ہونے سے واسطہ کو حصہ ملے۔ کیونکہ واسطے کئی ہو سکتے ہیں کیونکہ یہاں وراثت خالد کی تقسیم ہو رہی ہے۔ اس لئے وہاں خالد سے نیچے دیکھیں تو اسکے دو اقرب ہیں، حامد اور سعید۔ حامد اگر چہ مر گیا ہے تاہم سعید زندہ ہے جو بہر حال ایک اقرب ہے، لہٰذا اسکی موجودگی میں حمید کس طرح حصہ پا سکتا ہے۔

یہیں سے مجوزین کے ایک اور اعتراض کا بھی جواب ہو جاتا ہے وہ یہ کہ دادا پوتے کی وراثت پاتا ہے پوتا دادے کی وراثت نہیں پاتا۔ وجہ یہ ہے کہ پوتے کا رشتہ دادے سے بواسطہ والد ہے تو جب اس پوتے کا والد فوت ہو چکا ہے تو اس کا رشتہ دادے سے براہ راست ہو گیا۔ جبکہ جب دادا فوت ہوا تو اسکے اور پوتے کے درمیان جہاں اس پوتے کا باپ ہے وہاں اقرب ہونے کی حیثیت سے اس دادے کا دوسرا بیٹا اور پوتے کا چچا موجود ہے۔ اسلئے یہ چچا اس پوتے کے لئے حاجب ہوگا اور پوتا محجوب الارث ہوگا۔[1]

حجب حرمان کا دوسرا قاعدہ الأ قرب ذکر کر کے مندرجہ ذیل مثالیں مجوزین نے پیش کی تھیں جہاں اجماعی مسائل ٹوٹ جاتے ہیں۔



اسکا آسان اور سیدھا جواب یہ ہے کہ دادا ذوی الفروض میں سے ہے بیٹا یہاں اقرب ہونے کے باوجود دادا کو محروم نہیں کر سکتا۔ ''الاقرب فـا لأقرب'' کا قاعدہ مطلق نہیں مقید ہے اس اصول کا اطلاق وہاں ہوتا ہے جہاں ترکہ کے حقدار یا تو اس طرح کے عصبات ہوں جن میں قُرب وبُعد کا فرق ہو سکتا ہو مثلاً بیٹا اور پوتا۔ یا ایسے ذوی الفروض ہوں جن میں قرب وبعد کا امتیاز ہو سکتا ہو مثلاً ماں اور نانی، باپ اور دادا۔ ان دونوں صورتوں میں قریب والا بعید والے کو محروم کر دے گا الأ قرب فالأ قرب کا قاعدہ وہاں کام نہیں دیگا جہاں

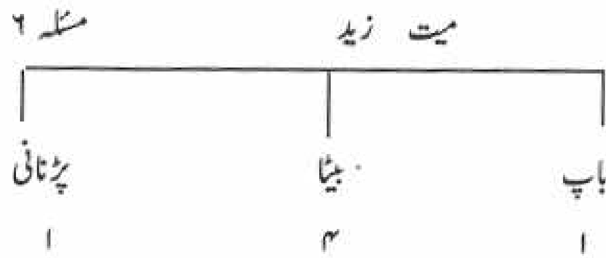
(۱) ذوی الفروض اور عصبات جمع ہوں وہاں ہر ایک اپنا اپنا حصہ پائے گا۔ جیسا مندرجہ بالا مثال میں ظاہر ہے۔

(۲) یہ قاعدہ وہاں بھی کام نہ دے گا جہاں ذوی الفروض کے درمیان قُرب وبُعد کا سوال ہی نہ ہو۔ مثلاً ماں، خاوند اور بیٹی

[1] غلام احمد رضوی، سید، یتیم پوتے کی وراثت، مشمولہ یتیم پوتے کا حق وراثت، لاہور، مرکزی انجمن خدام القرآن، ۱۹۷۸ء، ص ۵۷-۶۰

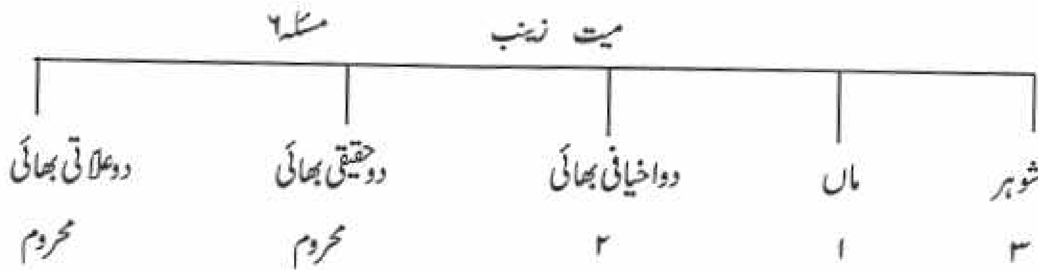
اگر وارث ہوں تو سب کو حصہ ملے گا۔ کیوں کہ یہاں قُرب وبُعد کا سوال ہی نہیں ہے[1]

مثال نمبر۲:۔



یہاں اعتراض یہ تھا کہ باپ اور بیٹا اقرب ہیں اور پڑنانی بہت دور ہے جبکہ یہاں بھی اُقرب نے اُبعد کو محروم نہیں کیا۔
جواب وہی ہے کہ بیٹا عصبہ ہے اور پڑنانی ذوی الفروض، لہٰذا محروم کرنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ باپ اگر چہ ذوی الفروض ہے مگر باپ اور پڑنانی میں قرب وبعد کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ جو حصہ ماں کا بنتا تھا وہی پڑنانی کو مل گیا۔ ہاں اگر یہاں ماں بھی ہوتی تو پڑنانی محروم ہو جاتی کیونکہ ان میں قرب وبعد کا سوال پیدا ہوتا ہے۔[2]

مثال نمبر۳:۔



یہاں پہلا اعتراض یہ تھا کہ ماں کی موجودگی میں اخیافی بھائی محروم نہیں ہوئے۔
جواب یہ ہے کہ ماں جب میت کی اولاد نہ ہو، از روئے قرآنی، چھٹا حصہ پاتی ہے وہ اسے مل گیا۔ اس سے زیادہ وہ لے نہیں سکتی۔
دوسرا اعتراض یہ تھا کہ حقیقی بھائیوں کو اخیافی بھائیوں کو محروم کرنا چاہئے تھا وہ تو خود محروم ہو گئے۔
جواب یہ ہے کہ اخیافی بھائی ذوی الفروض ہیں۔ علاتی اور حقیقی عصبہ ہیں جب اخیافیوں کو انکا حصہ از روئے قرآنی دے دیا گیا تو ترکہ بچا ہی نہیں کہ علاتی اور حقیقیوں کو دیا جاتا۔
باقی یہ خلجان کہ حقیقی اور علاتی تو عصبہ اور اخیافی ذوی الفروض کیوں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ عصبہ میں وہ افراد آتے ہیں جنکا رشتہ میت سے بواسطہ مرد ہو اس لئے اخیافی عصبہ تو بن نہیں سکتے، انہیں ذوی الفروض رکھا گیا ہے۔ دوم یہ کہ یہ ضروری نہیں کہ ہمیشہ ایسا ہی ہو کہ حقیقی اور اخیافی اور علاتی سب موجود ہوں۔ نیز یہ کہ اگر یہاں شوہر اور ماں نہ ہوں تو اخیافی بھائیوں کو

[1] غلام احمد رضوی، سید، یتیم پوتے کی وراثت، ص ۶۲-۶۵

[2] ایضاً، ص ۶۵-۶۶

دو سدس ملتا۔ باقی سارا حقیقی بھائیوں کو مل جاتا اگر علاتی نہ ہوتے۔[۱]

مثال نمبر ۴:۔

مسئلہ ۱۸ — میت

دو بیٹیاں	دو پوتیاں	پڑپوتی	سکڑ وتی	سکڑ وتا
۱۲	۲	۱	۱	۱

اعتراض یہ تھا کہ یہاں بیٹیاں موجود ہیں۔ انکی موجودگی میں باقی نیچے والے محروم ہونے چاہییں۔ جبکہ پڑپوتی، سکڑ وتی اور سکڑ وتا سب کو بھائی بہن تصور کر کے وراثت مل گئی۔

اسکا جواب یہ ہے کہ قرآن ہی کی رو سے بیٹوں کو اگر ایک سے زیادہ ہوں تو صرف دو ثلث (دو تہائی) ہی مل سکتا ہے۔ اس سے زیادہ مل ہی نہیں سکتا پھر وہ باقی عصبات کو کس طرح محروم کر سکتی ہیں۔ باقی یہ کہ میراث کا قاعدہ رد (return) یہاں کیوں نہیں چلا جس کی رو سے بیٹیوں کو دو تہائی مل جانے کے بعد باقی حصہ بھی انہی کو لوٹ جاتا۔ وہ اس لئے نہیں کہ جب عصبہ موجود ہوں تو بیٹیوں پر رد نہیں ہو سکتا۔

نیز ایک اعتراض یہ بھی تھا، کہ پوتیاں بہر حال اَقرب ہیں لہٰذا انکی موجودگی میں نیچے والے محروم ہونے چاہئے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ پوتیاں، پوتوں کے ساتھ، پڑپوتیاں، پڑپوتوں کے ساتھ اور سکڑ وتیاں، سکڑ وتوں کے ساتھ عصبہ ہوتی ہیں۔ مگر جب ایک درجہ کی عورتیں اپنے سے نچلے درجہ کے مرد کے ساتھ عصبہ بنیں تو پھر اس نچلے درجے کی عورت کو بھی اس درجے کے مرد کے ساتھ عصبہ بنانا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں پوتی اور پڑپوتی کو حصہ اس لیے دینا پڑا اسکڑ وتا موجود ہے اور سکڑ وتی کو اس لیے دینا پڑا کہ اس درجے کا مرد یعنی سکڑ وتا موجود ہے۔ الاقرب فالاقرب کا قاعدہ چاہتا تھا کہ پڑپوتیاں وغیرہ سب محروم ہو جائیں لیکن ایک دوسرا اصول سامنے آیا کہ جہاں عصبات میں سبب وراثت متحد ہو وہاں چاہے نچلے درجے میں بھی مرد ہو، اسے ضرور حصہ ملے گا۔ لیکن وہ مرد باقی سب کو محروم نہیں کرے گا۔ بلکہ اپنے درجے اور اوپر والے درجوں کی عورتوں کے ساتھ مل کر ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾[۲] کے مطابق حصہ پائے گا مگر یہ صورت شاذ ہے۔[۳]

پھر فقہاء کا ہی ایک قاعدہ جیراج پوری نے پیش کیا تھا کہ فقہاء کہتے ہیں کہ سبب وراثت متحد ہو تو پھر یہ قاعدہ ذوی الفروض میں بھی چلتا ہے اور اس پر اعتراض کیا تھا کہ جب سبب وراثت کا اتحاد ترکہ دلانے میں دخیل نہیں تو پھر ترکہ سے محروم کرنے میں بھی اسے دخیل نہیں ہونا چاہئے۔

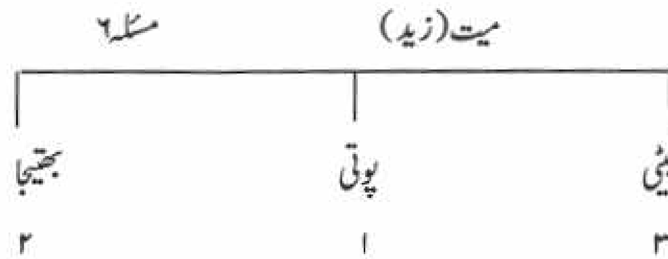
۱۔ غلام احمد رضوی، سید، یتیم پوتے کی وراثت، ص ۶۹-۶۶، علامہ جیراجپوری نے اخیافیوں کے ذوی الفروض ہونے پر اعتراض کیا ہے۔ محجوب الارث، (حاشیہ، ص ۳۲-۳۳) اس کا مفصل جواب دیا گیا ہے۔ یتیم پوتے کی وراثت، غلام احمد رضوی، ص ۷۱-۷۹؛ احسن الفتاویٰ، ۱۸۰/۱-۱۸۳

۲۔ النساء ۴:۱۱

۳۔ غلام احمد رضوی، سید، یتیم پوتے کی وراثت، ص ۷۹-۸۴

یہ جواب بصورتِ اعتراض خود ہی غلط ہے اس لیے کہ سبب اتحاد وراثت کو ترکہ دلانے میں دخل ہے مگر صرف اسے نہیں بلکہ اسکے ساتھ ساتھ یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ جس درجہ کے ورثہ کے ساتھ وہ متحد ہے اس سے آگے بھی کوئی وارث تو نہیں جو ترکہ کا مستحق ہے اگر ہے تو ظاہر ہے کہ اب یہ بعید ہو کر محروم ہو جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ پوتا میت کے زندہ بیٹے کے ساتھ محروم ہوتا ہے۔ اس سے انکار نہیں کہ وہ پوتا ہے نہ اس سے انکار ہے کہ وہ میت کا قرابتی نہیں لیکن مسئلہ یہ ہے کہ جس درجہ قرابت پر وہ ہے اس سے اگلے درجے پر بیٹا ہے جس کو اس سے بھی زیادہ میت سے قرب ہے لہٰذا یہ محروم ہوگا۔[1]

پھر موصوف کا مندرجہ ذیل مثالیں پیش کر کے یہ کہنا کہ سبب وراثت یہاں ذوی الفروض میں متحد ہے مگر پھر بھی محرومی نہیں آئی۔

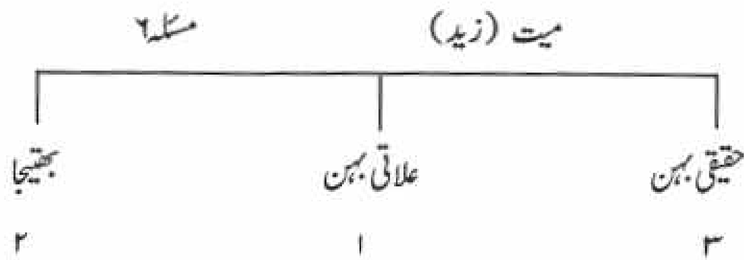


یہاں اعتراض یہ ہے کہ سبب وراثت بیٹی اور پوتی کا متحد ہے مگر قاعدہ الاً قرب فالاً قرب نہیں چلا۔

جواب یہ ہے کہ کسطرح چلے قرآنی احکامات کے مطابق بیٹی صرف نصف لے سکتی ہے اس سے زیادہ نہیں لے سکتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ سبب وراثت کا اتحاد تو ہے مگر قاعدہ ایک دوسرا متوجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ بیٹی نصف سے زائد نہیں لے سکتی۔ اور بیٹیوں کا حصہ دو ثلث سے بڑھ نہیں سکتا۔ اس لئے دو ثلث میں سے نصف نکال کر جو بچا وہ پوتی کو دے دیا۔[2]

پھر انکی مثال:



یہاں اعتراض یہ ہے کہ سبب وراثت متحد ہے دونوں بہنوں کی قسم سے ہیں مگر حقیقی بہن نے علاتی بہن کو محروم نہیں کیا۔

جواب یہ ہے کہ حقیقی بہن کو از روئے قرآن نصف سے زیادہ مل نہیں سکتا وہ اس نے لے لیا اب مزید علاتی بہن ہی کو جائے گا۔

پھر یہ اعتراض ہے کہ فقہاء قاعدہ اقربیت کو عصبات میں اتحادِ سببِ وراثت کے بغیر جاری کرتے ہیں۔ اور مثال

---

[1] غلام احمد رضوی، سید، یتیم پوتے کی وراثت، ص ۸۳-۸۴

[2] غلام احمد رضوی، سید، یتیم پوتے کی وراثت، ص ۸۵

وہی مسئلہ تشبیب ہے۔

جواب یہ ہے کہ وہاں ایک شاذ صورت تھی نیز یہ کہ وہاں سکڑ و تے کو دینا لازمی تھا۔ اسکی وجہ سے عورتوں کو بھی مل گیا۔

یہ اعتراض کہ فقہاء جہاں ذوی الفروض اور عصبات کا اجتماع ہو وہاں کبھی یہ قاعدہ اقربیت جاری نہیں کرتے۔

جواب یہ ہے کہ ہر جگہ جاری ہوگا مگر شرائط کے ساتھ۔

مثلاً اعتراض یہ ہے کہ بیٹا پوتی کو جو کہ صاحب فرض ہے محروم کر دیتا ہے جبکہ باپ، نانی کو محروم نہیں کرتا۔

جواب یہ ہے کہ پوتی کا صاحب فرض ہونا مشروط ہے اسکے ساتھ کہ اسکے اوپر درجے کا کوئی مرد موجود نہ ہو اگر وہ مرد ہے نیز پوتا نہ ہو نیز دو یا زیادہ بیٹیاں نہ ہو تو پھر یہ پوتیاں صاحب فرض ہونگی۔ لہٰذا جب بیٹا موجود ہے تو پوتی صاحب فرض ہے ہی نہیں ۔ جبکہ نانی کا صاحب فرض ہونا مشروط نہیں اسی لئے باپ اسے محروم نہیں کرسکتا۔[۱]

یہاں آ کر علامہ موصوف نے یہ کہا ہے کہ ان اعتراضات مذکورہ سے ثابت ہوا کہ فقہاء کا قاعدہ اقربیت صحیح نہیں ۔ سید غلام احمد رضوی فرماتے ہیں:

> ”علامہ صاحب اگر خالی الذہن ہو کر غور فرمائیں تو ان پر صاف عیاں ہو سکتا ہے کہ قاعدہ مذکور کو جس طرح اور جن شرائط کے ساتھ فقہاء نے استعمال کیا ہے اس طرح تو یہ بالکل ٹھیک بیٹھتا ہے۔ البتہ انہوں نے اس کو جو غلط معنی پہنا کر اور ضروری شرائط کو نظر انداز کر کے فقہاء کی طرف منسوب فرمایا ہے۔ اسی طرح ضرور ٹھیک نہیں بیٹھتا۔“[۲]

اولاد کے مفہوم میں پوتوں کا داخل ہونا

یہ صحیح ہے کہ اولاد کے مفہوم میں پوتا داخل ہے۔ مگر جب حقیقی اولاد نہ ہو اور اگر ہو تو پوتوں کو حصہ بیٹوں کے برابر نہیں ملتا بلکہ الگ حیثیت میں ملتا ہے۔ عمر احمد عثمانی کی مذکورہ بحث مندرجہ مجوزین کے دلائل کے جواب میں ایک بات تو یہ کہی گئی کہ ﴿ اَوْلَادِكُمْ ﴾ کے مفہوم میں بیٹے حقیقتاً داخل ہیں اور پوتے مجازاً، پھر یہ اعتراض کہ آیت وصیت اور آیت توریث میں ﴿يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ﴾ [۳] کے علاوہ تمام جگہ بیٹے اور پوتے نیچے تک مراد ہیں اسکا ایک جواب الزامی تو یہ دیا گیا ہے کہ پھر متوفی کے زندہ بیٹے کے بیٹے کو کیوں حصہ نہیں دیتے حالانکہ وہ بھی ولد کے مفہوم میں داخل ہے۔ تحقیقی جواب ایک تو یہ دیا گیا ہے کہ مسئلہ پوتے کے ولد کے مفہوم میں داخل ہونے کا نہیں قائم مقام ہونے کا ہے۔[۴] ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ باب وصیت اور باب وراثت کا فرق ہے۔ اگر ایک آدمی وصیت کرے کہ میری اولاد کو اتنا مال دے دیا جائے۔ اور اس وقت

---

۱ غلام احمد رضوی، سید، یتیم پوتے کی وراثت، ص ۸۵-۸۷

۲ ایضاً، ص ۸۸

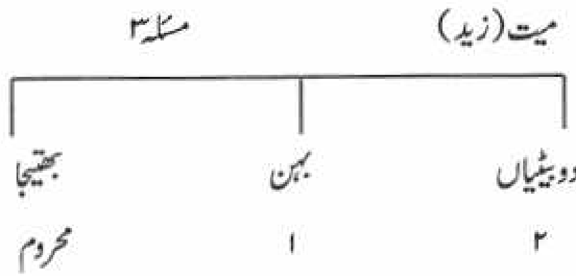
۳ النساء ۴:۱۱

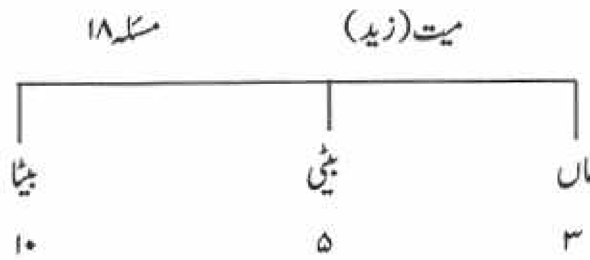
۴ غلام احمد رضوی، سید، یتیم پوتے کی وراثت، ص ۸۴

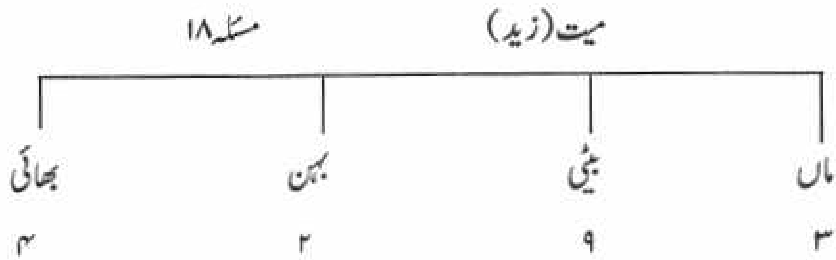
اس کے اولاد میں صلبی بیٹے اور پوتے ہوں تو وصیت صرف صلبی بیٹوں کے لئے ہوگی اور پوتے محروم رہیں گے۔[1]

حدیث ''اولی رجل ذکر'' پر اعتراض کا جواب

یہ اعتراض کہ یہ حدیث درست نہیں، خود درست نہیں۔ اسلئے کہ حدیث کو محض اس لئے رد کیا جارہا ہے کہ وہ مسائل پر پوری نہیں اترتی حالانکہ حدیث بالکل صحیح ہے وہ مسائل پر ٹھیک بیٹھتی ہے۔ جن مثالوں کی روشنی میں اعتراض کیا گیا ان پر غور کریں







تینوں مثالیں پیش کرتے وقت یہ خیال کر لینا چاہیے تھا کہ " اولی رجل ذکر " کا قاعدہ وہاں لگتا ہے جہاں ذوی الفروض میں حصے دینے کے بعد صرف عصبات کی قسم کے ورثاء سب مذکر ہوں یہاں ایسا نہیں ہے۔ پھر تیسری مثال میں علامہ موصوف نے کہا تھا کہ اجعلوا الاخوات مع البنات عصبة پر عمل کر کے وراثت تقسیم کریں گے یا تکملة

[1] محمد تقی عثمانی، مفتی، ہمارے عائلی مسائل، کراچی، دارالاشاعت، ۱۴۱۳ھ، ص ۴۴-۴۶

للثلثین والی حدیث کے مطابق۔ پھر کہا تھا کہ حدیث مذکورہ جھوٹ ہے۔[1] حالانکہ اس مثال مذکور مسئلہ میں غور کیا جائے تو دونوں قواعد نہیں لگتے۔ ماں اور بیٹی کو از روئے قرآن ۶/۱۱ اور ۲/۱ مل گیا۔ باقی بہن بھائی میں ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ کے تحت تقسیم ہو گیا۔

پھر حدیثِ مذکور وہاں منطبق ہوتی ہے جہاں متوفی کے ورثاء میں صرف بہنیں اور بیٹیاں ہی ہوں۔ مثلاً ایک بیٹی اور ایک یا ایک سے زیادہ بہنیں ہوں تو پھر نصف بیٹی کو باقی بیٹوں کو عصبہ بنا کر دیں گے اور جہاں بیٹیاں ایک سے زیادہ ہوں اور بہنیں بھی ایک سے زیادہ ہوں، تو وہاں دو ثلث بیٹوں کو اور ایک ثلث بہن کو دیں گے۔ اگر بہنیں زیادہ ہوں تو یہ ایک ثلث ان میں علی تعداد الرؤس تقسیم ہو جائے گا۔[2] صاحب احسن الفتاویٰ کے الفاظ میں ہے کہ جہاں عصبہ بالغیر ہوں وہاں "اولی رجل ذکر" والی حدیث اور جہاں عصبہ مع الغیر ہوں وہاں ''اجعلو الاخوات'' والی حدیث منطبق ہوگی۔[3]

حضرت زید بن ثابتؓ کے قول کے جواب پر یہ اعتراض کہ "لا یرث ولد الابن مع الابن" میں دوسرے الابن سے مراد پہلا الابن ہی ہے کیونکہ معرفہ کی تکرار میں ثانی عین اول ہوتا ہے، انتہائی سطحی اعتراض ہے۔ عربی کی ابجد سے واقف شخص بھی جانتا ہے کہ اگر یہی مفہوم ادا کرنا ہوتا تو عبارت " لا یرث ولدالابن مع ابیہ" ہوتی۔[4]

اَقرب کی نئی تعریف اور اصولِ قائم مقامی

اقرب کی مذکورہ نئی تعریف کی روشنی میں اصول نیابت یا قائم مقامی کی بنیاد موجود ہے۔ یہ اصولِ نیابت دو ہی قسم کا ہوسکتا ہے۔

(۱) نوعی قائم مقامی:۔ یعنی شخص متوفی کے وارث یا وارثوں میں سے ہر ایک کو اسکی جگہ رکھ کر وہی درجہ دیا جائے جو شخص متوفی کا تھا۔

(۲) انفرادی یا شخصی قائم مقامی:۔ یعنی شخص متوفی کا حصہ نکال کر اسکے ہونے والے ورثاء میں تقسیم کر دیا جائے۔

پہلی قسم کی قائم مقامی اسلامی قانون وراثت میں نہایت محدود طریقے پر ممکن العمل ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ چھ اصلی وارث (بیٹا، بیٹی، ماں، باپ، خاوند، بیوی) انہیں لازماً حصہ ملنا ہے خاوند اور بیوی کا کوئی قائم مقام نہیں ہوسکتا۔ ماں اور باپ کا قائم مقام ایک ہی شخص ہوسکتا ہے باپ کی عدم موجودگی میں دادا اور ماں کی عدم موجودگی میں نانی۔ جبکہ دوسری قسم کی

---

[1] یہ حدیث "اجعلوا الاخوات مع البنات عصبة" حدیث بالمعنی ہے۔ باقی یہ امت کا متفقہ فیصلہ ہے کہ بہنیں بیٹیوں کے ساتھ عصبہ بنتی ہیں۔ اس معاملے میں ابن عباسؓ کا اجتہاد کہ بہنیں عصبہ نہیں بنتیں، امت میں قبول نہیں کیا گیا۔ بخاری میں زید بن ثابتؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ عہد نبوی ﷺ میں اس قانون کے مطابق وراثت تقسیم کیا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کو قانون کا درجہ حاصل ہے بالفاظ دیگر زید بن ثابتؓ کا یہ فتویٰ حدیث کا درجہ رکھتا ہے۔ صحیح بخاری، کتاب الفرائض، باب میراث الاخوات مع البنات عصبة، ۶/۲۴۷۹، ح ۶۳۶۰؛ فتح الباری، ۱۲/۲۳-۲۴

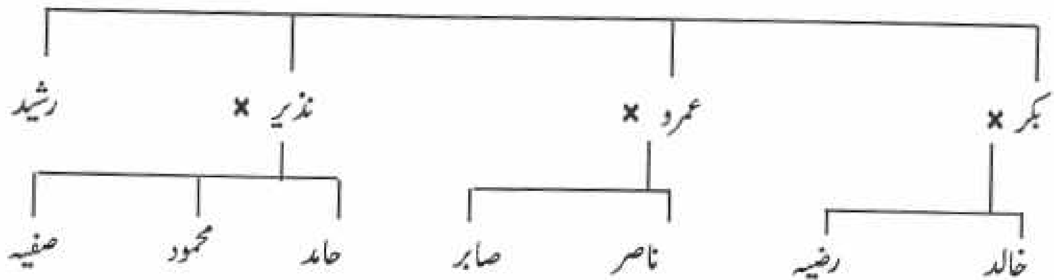
[2] یتیم پوتے کا حق وراثت، ص ۹۷-۱۰۱

[3] احسن الفتاویٰ، ۱/۱۸۳ - ۱۸۴

[4] جواہر الفقہ، ۱/۳۸۴-۳۸۵؛ احسن الفتاویٰ، ۱/۱۷۲؛ نسیم احمد قاسمی، مفتی، یتیم پوتوں کی وراثت، بحث ونظر، اکتوبر دسمبر ۱۹۹۰ء، ص ۹۲

قائم مقامی اسلامی احکامِ وراثت کیلیے سراسر اجنبی اور ناساز گار ہے۔ یہ قائم مقامی اُن نظام ہائے وراثت میں تو چل سکتی ہے جہاں اولاد کے ہوتے ہوئے باقی کسی وارث کا حق تسلیم نہیں کیا جاتا۔ مثلاً ہندو رواجی قانون یا فرانسیسی قانون۔ کیونکہ اس صورت میں جو بھی مرجائے صرف اسکی اولاد ہی مستحق وراثت ہوگی تو اس کا حصہ اولاد میں تقسیم کردیا جائے گا۔ لیکن اسلامی قانون وراثت اولاد، والدین اور زوجین کو بیک وقت لازماً وراثت دیتا ہے۔ پھر جب مقدم الذکر ہر دو جہت (اولاد، والدین) کے نہ ہونے پر بھائی بہن زوجین سے حصہ پاتے ہیں تو اب جہاں ہر حالت میں بیک وقت متعدد قسم کے وارث حقدار ہوتے ہیں وہاں ان میں سے کسی ایک کو نظر انداز کرنا احکام قرآنی کے خلاف ہے۔ پھر اگر قائم مقامی کے نظریہ کو عائد کیا جائے تو ان سب مقدم الذکر ورثاء کے لیے قائم مقامی تسلیم کی جائے۔ ایسی صورت میں ان مقدم الذکر چھ قسم کے ورثاء میں سے کم از کم ہر ایک کے پانچ قائم مقام تو ضرور ہوں گے۔ اگر خاوند فوت ہو اور بیوی پہلے ہی فوت ہوچکی ہو تو خاوند کے ترکہ میں سے حصہ نکال کر کم از کم بیوی کے ماں، باپ، بیٹا، بیٹی اور خاوند میں تو تقسیم ہونا ہی ہے۔ تو گویا اگر چھ قسم کے ورثاء میں سے ہر ایک کے کم از کم پانچ ورثاء قائم مقام ہوں تو گویا ایک شخص متوفی کے تیس قسم کے ورثاء قائم مقام ہونگے۔ اور پھر یہ بھی ممکن ہے کہ ہونے والے وارث (قائم مقام) خود مر کر اپنے اور ہونے والے وارث (قائم مقام) چھوڑ چکے ہوں۔ تو اس طرح ہونے والے وارثوں کی تعیین محالات سے ہے۔ اس لئے جہاں بیک وقت چھ قسم کے ورثاء حصہ پا رہے ہوں وہاں کسی مورث سے پہلے مرجانے والے وارث کا حصہ نکال کر اسکے ممکنہ ورثاء میں تقسیم کرنا اسلامی اصول وراثت کے لئے بالکل اجنبی اور ناممکن العمل چیز ہے[1]

عملی طور پر اسکا کیا منظر ہوگا وہ بحث ذیل سے واضح ہوجائے گا۔ اب قائم مقامی کی دو صورتیں ہیں۔
شخص متوفی کے ورثاء پوتے پوتیوں کو بیٹے بیٹیاں یعنی چچا یا چچاؤں کے بھائی بہن سمجھ کر حصہ دیا جائے۔ ذیل کی مثال پر غور کیا جائے۔



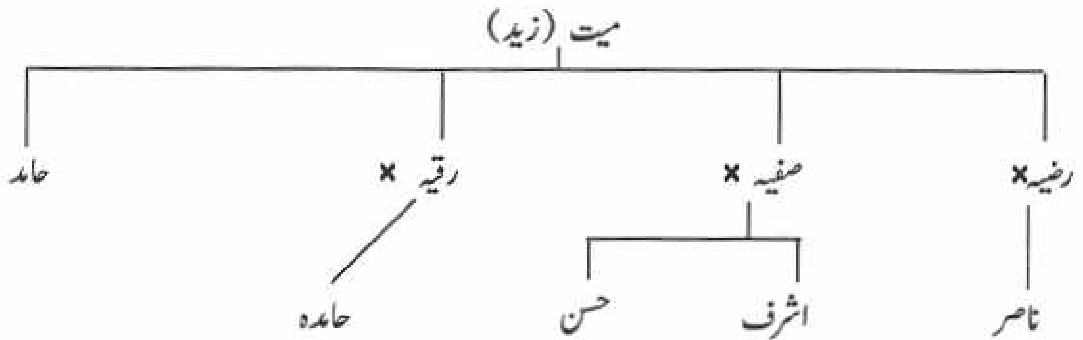
زید متوفی کی زندگی میں مرجانے والوں کے ناموں کیساتھ (×) کا نشان ہے۔

اس مثال میں رشید کے سات بھتیجے اور بھتیجیاں، اسکے بھائی، بہن بن کر اس کے ساتھ زید (دادا) کی جائیداد سے حصہ پائیں گے۔ کیونکہ درمیانی واسطہ اٹھ جانے سے وہ رشید کے درجے کے اُقرب بن گئے۔ اب رشید کو کل جائیداد کا

---

[1] یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ، ص ۸۵-۸۹؛ سید غلام احمد رضوی، یتیم پوتے کا حق وراثت، ص ۱۸-۲۶

۱/۷ حصہ ملے گا۔ حالانکہ اگر اسکے بھائی زندہ ہوتے جب بھی اسے ۱/۴ ملتا۔ کیا چچاؤں سے گذشتہ تیرہ سو برس کا بدلہ لینے کے لئے تو یہ فارمولا تیار نہیں کیا گیا۔ پھر اس صورت میں بیٹیوں کی وفات کی صورت میں انکی اولاد اپنے ماموں کیساتھ اقرب ہوکر نانا کی جائیداد میں سے حصہ پائے گی۔



یہاں اسلامی اصول وراثت کے مطابق صرف حامد کل جائیداد کا مالک ہے۔ اصل قائم مقامی کی رو سے حامد کے بھانجے بھانجیاں سب اسکے ساتھ برابر کے شریک ہوگئے۔ چار مرد اور ایک خاتون وارث ہیں وراثت کے نو حصے ہوئے۔ اور بیچارے حامد کو جو بصورت دیگر کل جائیداد کا مالک تھا اب ۲/۹ حصہ ملے گا۔

اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ مجوزین صرف ایک صورت کو سامنے رکھ کر کہ جب ایک ہی یتیم پوتا ہو، اصول قائم مقامی، قائم کررہے ہیں، جہاں متعدد نواسے، نواسیاں اور پوتے پوتیاں ہوں وہاں یہ اصول کس طرح کارگر ہوسکتا ہے۔ وہاں تو متوفی کا براہ راست وارث یعنی بیٹا الٹا ظلم کا شکار ہورہا ہے۔ جیسا کہ گزشتہ دو مثالوں سے ظاہر ہے۔ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ بجائے متوفی کے پوتے، پوتیاں نواسے، نواسیوں کو چچا یا چچاؤں کے ساتھ برابر کا رشتہ دار بنانے کے متوفی باپوں اور ماؤں کا حصہ نکال کر ان میں تقسیم کیا جائے تو اول یہ تو اصول بجائے خود اتنا لغو ہے کہ احکام قرآنی سے ادنیٰ واقفیت رکھنے والا شخص بھی اسکا قائل نہیں ہوسکتا۔ اس لیے خود طلوع اسلام کے بانی غلام احمد پرویز بھی اسکے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں۔

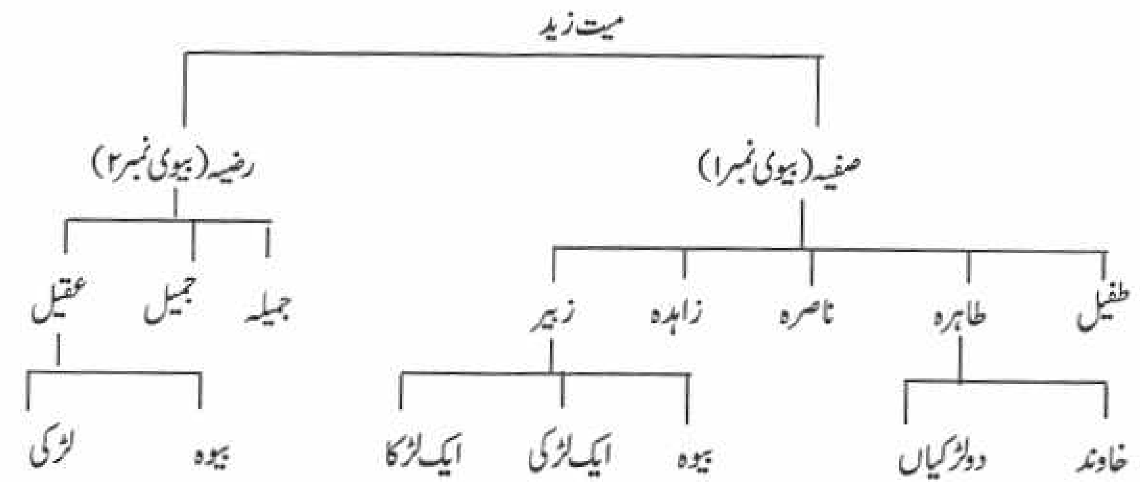
> ''مودودی صاحب فرماتے ہیں کہ تم زید کے مرنے پر اسکے فوت شدہ بیٹے بکر کا حصہ نکال کر حامد کو دیتے ہو اور یہ غلط ہے۔ لیکن ہم پوچھتے ہیں کہ بکر کا حصہ کون نکالتا ہے۔ (حصہ صرف اس کا ہوتا ہے جو متوفی کے وفات کے وقت زندہ موجود ہو۔ مردوں کے حصے کوئی نہیں نکالتا) قرآن کی رو سے حامد اپنے دادا (زید) کے ترکے میں حقدار ہے۔ اس لیے حامد کو خود اسکا حصہ ملتا ہے نہ کہ اسکے متوفی باپ (بکر) کا حصہ۔ اگر بکر کا حصہ نکلتا تو اسکی بیوہ کو بھی کچھ حصہ مل جاتا۔ لیکن جب بکر کا حصہ ہی نہیں تو بیوہ یا بکر کے رشتہ داروں کو کیا ملے گا؟ پھر ذہن رکھیے کہ حامد کو براہ راست (زید کے ترکے سے) اپنا حصہ ملتا ہے نہ کہ اپنے متوفی باپ (بکر) کا حصہ۔''[1]

لیکن بالفرض اگر اسکو تسلیم بھی کرلیا جائے تو اسکا کیا نتیجہ نکلے گا اور کتنے حسابی ولدل پیدا ہونگے۔ صرف ایک مثال

---

[1] غلام احمد پرویز، یتیم پوتے کی وراثت، ص ۲۱

سے اسکی وضاحت ہو جاتی ہے۔



اگر فقہ حنفی کی رو سے دیکھا جائے تو صفیہ اور رضیہ ہر دو کا حصہ ۱/۸، پھر طفیل کا ۸ / ۷ کا ۵ /۲= ۲/ ۷، جمیل ۲ / ۷ اور انکی بہن جمیلہ ۴/ ۷ حصہ ہوگا۔

نیابت کے اصول کو لیں تو ۸/ ا صفیہ اور رضیہ میں تقسیم ہوگا۔ باقی ۸ / ۷ زید متوفی کی کل اولاد (چھ لڑکیوں اور دو لڑکوں) میں مرد کو عورت سے دوگنا کے اصول پر تقسیم ہوگا۔ اسکے بعد طاہرہ کا حصہ اسکی ماں صفیہ اور بھائی بہنوں (طفیل جمیلہ اور جمیل) میں تقسیم ہوگا۔ اسی طرح باقی مردوں یعنی زاہد، زبیر اور عقیل کے حصوں کا حال ہوگا۔ حساب وکتاب کی غیر معمولی طوالت کے باوجود نامعقول ہی ہے، مثلاً صفیہ ۴۸/ ۷ حصہ پائے گی۔ زبیر کی لڑکی ۹۲/ ۲۳ اور ہر لڑکا ۲۸ / ۲۳ پائے گا۔

بدلتا ہوا موقف

جیراجپوری کے ہاں اقرب کے مفہوم سے قائم مقامی کے جو صورت بنتی تھی اس میں نیابت کا مفہوم بہت وسیع تھا۔ اگر اسے بطور قانون نافذ کیا جاتا تو یقیناً ایک مضحکہ خیز صورت بنتی جیسا کہ پچھلی بحث سے ظاہر ہے [1]

اسی لئے ۱۹۵۳ء میں پنجاب اسمبلی میں پیش ہونے والے بل کی مندرجہ ذیل عبارت اصول نیابت سے صرف نواسے/ نواسیوں اور پوتے/ پوتیوں کو وراثت دلانے کی سفارش کرتی ہے۔

> ''یہ خیال عام پایا جاتا ہے کہ اسلامی قانون وراثت کے لیے اصول نیابت بالکل اجنبی ہے۔ اس وقت مورث کی وفات سے پہلے مرنے والے بیٹے یا بیٹی اور بھائی یا بہن کی اولاد کو اس مورث کی جائیداد سے کچھ حصہ نہیں ملتا۔ شریعت میں کوئی ایسی واضح ممانعت موجود نہیں ہے کہ یہ اشخاص مورث

---

[1] اس مذکورہ نقشہ کی مکمل تفصیل اور اصول قائم مقامی کے مذکورہ مفہوم سے پیدا ہونے والی پیچیدگیوں کو مندرجہ ذیل مضمون میں بڑی وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ نعیم صدیقی، اسلامی قانون میراث اور یتیم پوتے کی محرومی، ترجمان القرآن، جنوری فروری ۱۹۵۴ء، ص ۳۲۵-۳۳۰، کچھ وضاحت حافظ احمد یار نے بھی اسی مذکورہ مقالہ سے ملخص کر کے دی ہے۔ یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ، ص ۸۱-۸۳، ۸۹-۹۰

کی دوسری اولاد کی موجودگی میں محجوب الارث ہی ٹھہرینگے۔ قانونِ (وراثت) کا مروّجہ نظریہ یتیم پوتوں، پوتیوں، نواسوں، نواسیوں، بھتیجوں، بھانجوں وغیرہ کی زندگی بڑی اندوہناک بنا دیتا ہے۔ پس قانون کی اسلامی روح سے سازگار بنانے کے لئے یہ ترمیم تجویز کی جاتی ہے۔''

''ایسی صورت میں جبکہ ایک بیٹا یا بیٹی، بھائی یا بہن وفات پا جائے قبل اس کے کہ آخری مالک کی میراث تقسیم ہونے کا آغاز ہو، وراثت کا حق اس کے جانشینوں اور وارثوں کی طرف راجع ہو جائے گا جو تقسیم میراث کی ابتداء ہونے کے وقت زندہ موجود ہوں، گویا کہ مذکورۂ بالا اشخاص آخری مالک کی وفات کے بعد متصلاً مرے ہیں۔''[1]

اس عبارت بالا میں بیٹے بیٹیوں کا ذکر لغو ہے۔ اس لئے کہ وہ محروم ہوتے ہی نہیں۔ کہ انھیں وراثت دلوانے کی بات کی جائے۔ اس عبارت بالا پر مندرجہ ذیل تجویز ''طلوعِ اسلام'' کی طرف سے تجویز کی گئی۔

''مورث کا کوئی ایسا نسبی رشتہ دار جو اسکے ترکہ میں سے اسکے وفات کے بعد حصہ پاتا لیکن جو مورث کی وفات سے پہلے ہی فوت ہو گیا اسکی جگہ اسکا قریب ترین نسبی رشتہ دار لے گا جو مورث کی وفات کے وقت وہی حصہ پائے گا جو اس فوت شدہ کو ملتا۔''[2]

یہ تجویز اس لئے پیش کی گئی کہ جہاں متعدد نواسے، نواسیاں، پوتے، پوتیاں ہوں وہاں مسئلہ بہت گھمبیر بلکہ لغو ہو جاتا ہے۔ پھر اس ترمیم میں چونکہ نسبی رشتہ دار کے لفظ میں ابہام تھا اس لئے مسلم فیملی لاز ۱۹۶۱ء میں عبارت بالکل صاف کر دی گئی۔

''اگر وراثت کے شروع ہونے سے پہلے مورث کے کسی لڑکے یا لڑکی کی موت ہو جائے تو ایسے لڑکے یا لڑکی کے بچوں کو (اگر کوئی ہوں) بحصہ رسدی وہی ملے گا جو اس لڑکے یا لڑکی کو (جیسی کہ صورت ہو) زندہ ہونے کی صورت میں ملتا۔''[3]

حاصل بحث

مجوزین نے محض یتیم پوتے کو وراثت دلانے کے لئے مستحکم اسلامی اصول وراثت کی پوری عمارت کو منہدم کرنا چاہا ہے۔ اس مقصد کے لئے انہوں نے جس اصول قائم مقامی کو بنیاد بنایا ہے۔ اول تو وہ خود اتنا کمزور ہے کہ وہ اسے وقتاً فوقتاً بدلتے رہے ہیں۔ اس پر مستزاد یہ کہ اس اصول کو اپنا کر صریح قرآنی اصولوں کی حکمت کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ انکی

---

۱ الفاظ کے تغیر کے ساتھ یہ عبارت کئی حضرات نے درج کی ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی، یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ، ترجمان القرآن، اکتوبر، ۱۹۵۶ء، ص ۱۱۴؛ حافظ احمد یار، یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ، ص ۱۲۴

۲ یتیم پوتے کا حق وراثت، سید غلام احمد رضوی، ص ۹۳

۳ مسلم فیملی لاءز آرڈیننس، ۱۹۶۱ء، شق ۴

تمام پیش کردہ مثالیں محض دھوکہ اور فریب ہیں۔

اس لئے یہ مسئلہ کا حل نہیں ہے اسکی جگہ ہبہ اور وصیت پر بے جا پابندیاں ختم کر کے انھیں فعال بنانے کی کوشش کرنی چاہئے۔ اگر اسکے لئے وصیت کو واجب بھی ٹھہرانا پڑے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے[1] وفاقی شرعی عدالت نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ یتیم پوتے اپنے دادا کے ترکہ میں ۳/۱ حصے میں وصیت کے حقدار ہیں۔ عدالت نے یہ کام مقننہ کے ذمے سونپا ہے کہ وہ اس طرح قانون سازی کرے کہ اگر دادا بوقت وفات یتیم پوتوں کے حق میں وصیت نہ کرے تو بعد از اں قانونی طور پر پوتے، دادا کی میراث کے ۳/۱ حصے کے حقدار ہو جائیں۔ البتہ اتنا خیال رکھا جائے کہ پوتوں کو ملنے والا حصہ اگر ان کے والد زندہ ہوتے تو ان کو میراث میں سے ملنے والے حصے سے متجاوز نہ ہو[2]

---

[1] وفاقی شرعی عدالت کا اجتماعی اجتہاد میں کردار، مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۲۶۹

[2] مجموعہ قوانین اسلام ۴/۱۲۷۶

غیرت کے نام پر قتل

''غیرت کے نام پر قتل'' ایک قدیم مسئلہ کا جدید عنوان ہے۔ یہ مسئلہ پہلی مرتبہ اس وقت پیش آیا جب قرآن نازل ہورہا تھا اور نبوت اسکی تشریح اور تکمیل دین کا فریضہ سرانجام دے رہی تھی۔ مدینہ منورہ میں مجملہ اور احکام کے حدود کے احکام بھی نازل ہورہے تھے۔ سورہ نور میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے زنا کی حد بیان فرمائی اور زنا کے ثبوت کا طریقہ بھی بیان فرمایا۔ اسکے ساتھ ساتھ وہ شخص جو زنا کی تہمت لگائے اسکی حد قذف بھی بیان فرمائی۔

غیرت کے نام پر قتل، واقعاتی پس منظر

جب یہ احکام نازل ہوئے تو انصار کے سردار سعد بن عبادہؓ کہنے لگے کہ اے اللہ کے نبی ﷺ اگر ایک شخص اپنی بیوی کو زنا کی حالت میں دیکھے تو کیا وہ اب چار گواہ تلاش کر کے لائے۔ مطلب یہ تھا کہ ایسی حالت میں انسانی غیرت یہ کیسے گوارا کر سکتی ہے کہ ایک منٹ کیلئے بھی مشغول مرد اور بیوی کو مہلت دے۔ رسول پاک ﷺ نے فرمایا اے لوگو! کیا تم سعد کی غیرت پر تعجب کرتے ہو، میں اس سے زیادہ غیرت والا ہوں۔ اور اللہ مجھ سے بھی زیادہ غیرت والے ہیں۔[1] انہی دنوں میں یہی مسئلہ واقعۃً دو صحابہ کے ساتھ بھی پیش آ گیا۔

جب رسول اللہ ﷺ نے حد قذف کی آیات بر سر منبر سنائیں تو عاصم بن عدی انصاریؓ مجمع میں موجود تھے۔ انہوں نے سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں اگر ہم میں سے کوئی اپنی بیوی کو غیر مرد کے ساتھ دیکھے تو اگر وہ اپنے دیکھے ہوئے واقعہ کو بیان کرے تو اسے مردود الشہادۃ قرار دے دیا جائے گا، فاسق شمار ہوگا اور اسے اسی کوڑے (قذف کی سزا) لگیں گے۔ کیونکہ وہ ایسی حالت میں چار گواہ کہاں سے تلاش کر کے لائیگا۔ کیونکہ اگر وہ گواہ تلاش کرنے لگے گا تو وہ آدمی اپنا کام کر کے بھاگ چکا ہوگا۔ یہ وہی سوال تھا جو سعد بن عبادہؓ نے کیا تھا۔ یہ سوال بروز جمعۃ المبارک کیا گیا۔ پھر یہ واقعہ پیش آیا کہ عاصمؓ کے چچازاد بھائی عویمرؓ جن کا نکاح عاصم ہی کی چچازاد بہن خولہ کے ساتھ ہوا تھا۔ عویمرؓ نے دیکھا کہ انکی بیوی خولہ، شریک بن سحماء کے ساتھ مشغول ہے جو عاصم ہی کے چچازاد بھائی تھے۔ عویمرؓ نے خود کوئی کاروائی کیے بغیر یہ واقعہ عاصم بن عدیؓ سے بیان کیا۔ عاصم بن عدیؓ نے انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھا اور اگلے جمعۃ المبارک یہی واقعہ رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا اور کہا کہ افسوس گزشتہ جمعۃ المبارک جو سوال میں نے کیا تھا میں خود ہی اس میں مبتلا ہو گیا ہوں۔ کیونکہ ایسا ہی واقعہ میرے اہل بیت میں پیش آ گیا ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ عاصم بن عدیؓ نے جب یہ صورت رسول اللہ ﷺ سے بیان کی تو آپ ﷺ نے جواب دینا مناسب نہ سمجھا۔ ادھر عویمرؓ نے عاصمؓ سے پوچھا کہ اللہ کے رسولؐ نے کیا جواب دیا۔ انہوں نے کہا کہ اللہ کے رسول ﷺ کو

---

1. صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب الغیرۃ، ۵/۲۰۰۲؛ کتاب المحاربین، باب من رأی مع امرأتہ رجلا فقتلہ ۶/۲۵۱۱، ح ۶۴۵۴؛ کتاب التوحید، باب قول النبی ﷺ لا شخص اغیر من اللہ ۶/۲۶۹۸، ح ۶۹۸۰؛ صحیح مسلم۔ کتاب اللعان ۲/۱۱۳۶، ح ۱۴۹۹

یہ سوال پسند نہ آیا۔ عویمرؓ خود آئے اور آ کر پوچھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے واقعہ کے متعلق آیات نازل ہو گئی ہیں۔ پھر آپ ﷺ نے انکی بیوی کو بلایا اور انکے درمیان لعان کروا دیا۔[1]

دوسرا واقعہ حضرت ہلال بن امیہؓ کے ساتھ پیش آیا انہوں نے اپنی بیوی کو غیر مرد کے ساتھ مشغول دیکھا تو رسالت مآب ﷺ سے آ کر عرض کیا آپ ﷺ نے انکی بیوی کو بلا کر ان دونوں کے درمیان لعان کروا دیا۔[2]

ان دونوں واقعات میں منجملہ دیگر امور کے ایک قابل غور امر یہ ہے کہ دونوں مذکورہ اشخاص نے بذات خود کوئی کاروائی نہیں کی بلکہ معاملے کو دربار نبی ﷺ میں پیش کیا تھا۔ بادی النظر میں تو حکم انہی دو روایات سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اہل خانہ کو کسی اجنبی مرد کے ساتھ مشغول دیکھے تو از خود کاروائی نہ کرے۔ مگر اس معاملے کا ایک رخ اور بھی ہے۔ حضرت سعد بن عبادہؓ والے قصہ میں سنن ابن ماجہ میں رسول اکرم ﷺ کا یہ جملہ بھی منقول ہے:

"انی اخاف ان یتتا بع فی ذاک السکرا ن والغیرا ن"[3]

"پھر مجھے خطرہ ہے کہ لوگ نشہ اور غیرت میں آ کر دھڑا دھڑ قتل شروع کر دینگے۔"

حضرت سعدؓ ہی کے قصے میں ایک روایت میں حضرت سعدؓ کا یہ سوال بھی منقول ہے کہ کیا میں اپنی بیوی کے ساتھ مشغول شخص کو اتنی مہلت دے دوں کہ میں چار گواہ (ڈھونڈ) کرلاؤں؟ آپ نے فرمایا "نعم"[4]

اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت سعدؓ نے اجازت چاہی کہ اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ ایسا معاملہ دیکھوں تو اس مرد کو قتل کر دوں آپؐ نے فرمایا "لا"[5] نہیں۔

یہاں کئی امور قابل غور ہیں ایک یہ کہ یہ معاملہ محض اپنی بیوی تک محدود نہیں ہے بلکہ بیٹی، بہن، ماں، خالہ اور دیگر محارم بلکہ اجنبیات جو غیر مردوں کے ساتھ مشغول ہوں انکا کیا حکم ہے۔ دوسرا یہ کہ آج کل اکثر ایسا ہوتا ہے کہ لوگ اپنی دیرینہ دشمنی یا حسد و انتقام کی خاطر کسی شخص پر ایسا جھوٹا الزام لگا دیتے ہیں یا مثلاً یہ کہ اسے پہلے خود گھر بلاتے ہیں پھر شک و شبہ والا ماحول پیدا کرتے ہیں اور پھر اسی الزام میں قتل کر دیتے ہیں۔ شہروں کی نسبت دیہاتوں میں جہاں برادری، ذات اور نظامت قبیلہ ابھی بھی مستحکم ہے، ایسے واقعات اکثر ہوتے رہتے ہیں۔ پاکستان میں جرگہ، قبیلہ، پنچائیت اور بعض اوقات

---

[1] عویمر عجلانی والا واقعہ اختصار کے ساتھ بہت سی کتب میں موجود ہے۔ صحیح بخاری، کتاب الطلاق، باب من اجاز الطلاق الثلاث، ۵/۲۰۱۴، ح ۴۹۵۹، باب اللعان ومن طلق بعد اللعان، ۵/۲۰۳۳، ح ۵۰۰۲؛ صحیح مسلم، کتاب اللعان، ۲/۱۱۲۹، ح ۱۴۹۲؛ مؤطا امام مالک، کتاب الطلاق، باب من جاء فی اللعان، ۲/۵۶۶، ح ۱۱۷۷

[2] صحیح بخاری، کتاب الطلاق، باب یبدا الرجل بالتلاعن، ۵/۲۰۳۲، ح ۵۰۰۱؛ صحیح مسلم، کتاب اللعان، ۲/۱۱۳۴، ح ۱۴۹۶؛ سنن الترمذی، کتاب التفسیر من سورۃ النور، ۵/۳۳۱، ح ۳۱۷۹

[3] سنن ابن ماجہ، کتاب الحدود، باب الرجل یجد مع امراتہ رجلا، ۲/۸۶۸، ح ۲۶۰۶

[4] صحیح مسلم، کتاب اللعان، ۲/۱۱۳۵، ح ۱۴۹۸

[5] صحیح مسلم، کتاب اللعان، ۲/۱۱۳۵، ح ۱۴۹۸

عدلیہ ایسے مقدمات کا فیصلہ کرتی ہیں۔ایسی رسوم کے مختلف نام ونی، کاروکاری اور غیرت کے نام پر قتل وغیرہ مشہور ہیں۔

تیسرا یہ کہ جہاں مذکور نصوص اقدام قتل کے بارے میں بالکل واضح ہیں وہاں شریعت میں تغییر المنکر کا قاعدہ بھی بڑا مستحکم ہے۔رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے:

"من رای منکم منکرا فلیغیره بیده فان لم یستطع فبلسانه فان لم یستطع فبقلبه وذلک اضعف الایمان"[1]

اس حدیث کی روشنی میں مشغول شخص کو بھگانا اور نہ بھاگنے پر قتل کا جواز معلوم ہوتا ہے۔غالباً یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور میں ایک شخص نے اس طرح غیرت کے نام میں آکر قتل کردیا تو آپؓ نے علانیہ حکم میں لکھا کہ اس شخص سے (مقتول کے بدلہ میں) قصاص لیا جائے اور خفیہ حکم میں لکھا کہ مقتول کی دیت ادا کی جائے۔[2]

ائمہ اربعہ کا مسلک

یہی وجہ ہے کہ فقہاء کے درمیان بھی اس مسئلے میں یہی رجحان پایا جاتا ہے۔چنانچہ ائمہ اربعہ کے ہاں حکم یہی ہے کہ اگر ایک شخص اپنے گھر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر شخص کو مشغول دیکھے تو اس شخص کو دیانۃً قتل کرسکتا ہے۔وہ اسے تغییر المنکر کے تحت داخل کرتے ہیں۔[3]

دیانۃً کا معنی یہ ہے کہ اسکا یہ عمل اسکے اور اللہ کے درمیان تو کسی دلیل کا محتاج نہ ہوگا البتہ قضاءً اسے اپنے اس عمل پر دو گواہ لانے ہونگے کہ واقعی اسکی بیوی کسی کے ساتھ مشغول تھی اور اس نے اسے مع دو گواہان کے دیکھا ہے۔چار گواہوں کی ضرورت اس لیے نہیں کہ شہادۃ علی الزنا نہیں ہے بلکہ شہادت علی العمل ہے کہ وہ عورت غیر کے ساتھ مشغول تھی عام ہے کہ حالت زنا ہو یا مقاربات زنا۔

حنفی کتب فتاوی کی عبارات کا اضطراب اور اس کا حل

اگر حنفیہ کی کتب فتاوی کا مطالعہ کیا جائے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان فتاوی کی عبارت میں اضطراب ہے۔یہاں ان مضطرب عبارات کا ذکر کیا جاتا ہے۔

"اختلف العلماء فیمن قتل رجلاوزعم انه وجده قدزنی با مرء ته فقا ل جمهورهم لا یقبل بل یلزمه القصا ص الا ان تقوم بذلک بینة او تعترف به ورثة القتیل والبینة اربعة من عدول الرجال یشهدون علی نفس الزنا ویکون القتیل محصنا واما فیما

---

[1] صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب بیان کون النھی عن المنکر من الایمان، ۱/ ۶۹، ح ۴۹؛ سنن ابی داؤد، کتاب الصلاۃ، باب الخطبہ یوم العید، ۱/ ۲۹۶، ح ۱۱۴۰

[2] مصنف عبدالرزاق، کتاب العقول، باب الرجل، یجد علی امراتہ رجلا، ۹/ ۴۳۳

[3] المغنی، ۹/ ۱۵۴-۱۵۳؛ المہذب، ۲/ ۲۲۵؛ الشرح الکبیر، ۴/ ۳۵۷

بینه و بین الله تعالی فان کا ن صادقا فلاشئی علیه "[۱]

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ قاتل کو اختیار اس صورت میں ہے جب مشغول خاتون اسکی اہلیہ ہو نیز یہ کہ چار آدمیوں کی گواہی ہو یعنی نصاب گواہی برائے زنا ضروری ہے۔ نیز یہ کہ مقتول محصن ہو اگر غیر محصن ہو تو معاملہ مختلف ہوگا۔

"سئل الهندوانی عن رجل وجد مع امرأة رجلا ایحل له قتله قال ان کا ن یعلم انه ینزجر عن الزنا با لصیا ح والضرب بما دون السلاح لا یحل وان علم انه لا ینزجر الا با لقتل حل له القتل وان المرأة حل له قتلها ایضا."[۲]

ابوجعفر ہندوانی سے یہ پوچھا گیا کہ ایک شخص عورت کو غیر مرد کے ساتھ مشغول دیکھتا ہے کیا وہ اسے قتل کر سکتا ہے۔ ہندوانی نے کہا کہ اگر اسے یقین ہو کہ یہ مشغول شخص شور مچانے سے یا ہلکی تھپکی مارنے سے بھاگ جائے گا تو قتل جائز نہیں اور اگر یہ یقینی نہ ہو تو پھر قتل کر سکتا ہے اگر عورت اس فعل شنیع پر راضی ہو تو پھر عورت کو بھی قتل کر سکتا ہے۔

"قا ل فی منیة المفتی ولو کا ن مع امرته وهو یزنی بها او مع محرمه وهما مطاوعان قتلهما جمیعا "[۳]

منیۃ المفتی میں یہ ہے کہ اگر کوئی اپنی بیوی کے ساتھ یا اپنی محرم عورت کے ساتھ کسی شخص کو زنا میں مبتلا دیکھے جبکہ وہ برضا یہ فعل کر رہے ہوں تو دونوں کو قتل کر دے۔

"ویکون بالقتل کمن وجد رجلا مع امرأة لا تحل له ان کا ن یعلم انه لاینزجر بصیاح وضر ب بما دون السلاح والا لا وان کا نت المرئة مطاوعةً قتلها ولو کا ن مع امراته وهو یزنی بها اومع محرمه وهمامطا وعا ن قتلهماجمیعا مطلقا."[۴]

"یہ تعزیر قتل کی صورت میں ہوگی جیسے ایک شخص ایک (اجنبی) عورت کے ساتھ ایک شخص کو دیکھے درآنحالیکہ وہ عورت اس شخص کے لیے حلال نہ ہو۔ اگر یہ جانتا ہے کہ یہ شخص چیخ و پکار اور بغیر اسلحہ کی پٹائی کے نہیں باز آئے گا تو پھر تو قتل جائز ہے ورنہ نہیں اور اگر ایسی عورت میں عورت بھی برضا و رغبت مشغول ہو تو پھر دونوں کو قتل کر سکتا ہے اور اگر یہ شخص اپنی ہی عورت کے ساتھ کسی کو مشغول دیکھے یا اپنے محرم کے ساتھ کسی کو مشغول دیکھے تو مطلقاً قتل کر سکتا ہے۔"

---

۱ عمدۃ القاری،۱۹/۷۵

۲ البحر الرائق،۵/۴۵

۳ الدر المختار،۴/۶۳

۴ محولہ بالا

"فقد افاد الفرق بين الا جنبية والزوجة والمحرم ففى الا جنبية لا يحل القتل الا بالشرط المذكور من عدم الانزجا ر با لصياح والضرب و فى غيرهايحل" [1]

صاحب بحر کا کہنا ہے عبارت فقہیہ کو جمع کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مشغول عورت کے بیوی، محرم اور اجنبیہ ہونے سے مسئلہ بدل جائے گا۔ اگر دیکھنے والے نے ایک اجنبی عورت کو دیکھا ہے (یعنی جسکا دیکھنے والے سے کوئی رشتہ نہیں) تو پھر شرط یہی ہوگی کہ قتل اسی وقت جائز ہوگا جب اسے یقین ہو کہ مشغول شخص بغیر اسلحہ کی مار اور چیخ و پکار سے باز نہیں آئے گا اگر یہ یقین نہ ہو (یعنی یہ یقین نہ ہو کہ چیخ و پکار اور بغیر اسلحہ کی مار سے بھاگ جائے گا)۔ تو پھر اس اجنبی مرد کا قتل جائز نہ ہو گا۔ جبکہ اگر یہ اپنی ہی عورت کو یا محرم عورتوں میں سے کسی کو ایسی حالت میں دیکھتا ہے تو بغیر مذکورہ شرط کے قتل کر سکتا ہے۔

ان عبارات مذکورہ میں مندرجہ ذیل وجوہ سے اضطراب ہے۔

۱۔ بعض عبارات میں مشغول شخص کو قتل کرنے سے پہلے چیخ و پکار اور مار پیٹ کے ذریعے بھگانے کی کوشش کرنے کا حکم ہے اور بعض میں قتل کی اجازت مطلق ہے۔

۲۔ بعض عبارات میں بیوی یا محرم ہونے کی صورت میں بھگانے کی کوشش کرنے کی قید نہیں ہے اور اجنبی ہونے کی صورت میں یہ قید لگائی گئی ہے۔ صاحب بحر علامہ ابن نجیم نے جو فرق کیا ہے کہ چیخ و پکار اور مار کر بھگانے کی کوشش کا تعلق اجنبیہ کے ساتھ ہے۔ اگر دیکھنے والے کی بیوی ہو یا اسکی محرم ہو تو یہ قید مذکورہ نہیں ہے، اس فرق کو علامہ ابن عابدین نے رد کر دیا ہے۔

ابن عابدین نے ایک اور فرق کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ کہ اگر دیکھنے والا دونوں کو ایسی حالت میں دیکھے کہ وہ زنا نہ کر رہے ہوں بلکہ دواعی و مقاربات زنا میں مشغول ہوں تو پھر بغیر بھگانے کی کوشش کئے قتل جائز نہیں ہے اور اگر حالت زنا میں دیکھے تو پھر بھگانے کی کوشش کئے بغیر قتل کرنا جائز ہے۔ دونوں صورتوں میں اجنبیہ، محرم یا بیوی ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ [2]

اس فرق کو علامہ رافعی نے تسلیم نہیں کیا۔ انکا کہنا ہے کہ ابو جعفر ہندوانی کی عبارت میں **من وجد شخصا مع امرئته** کے الفاظ بتلا رہے ہیں کہ موضوع بحث عورت اور مرد کا ناجائز حالت یعنی زنا یا دواعی زنا میں پایا جانا ہے نہ کہ عورت اور مرد کا صرف حالت زنا میں مبتلا ہو جانا۔ [3]

ان اضطرابات اور انکے حل کے لیے پیش کی جانے والی تطبیقات کے رد ہو جانے کے بعد اسکے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ یہ یہاں ایسے قتل کی دو قسمیں کر لی جائیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ جس نے کسی شخص کو کسی عورت کے ساتھ جو اس کے لیے حلال نہیں خلوت میں پایا اور اس دیکھنے والے کو ظن غالب ہے کہ

---

۱ البحر الرائق، ۴۵/۵

۲ ردالمحتار مع الدر المختار، ۶۳/۴

۳ الرافعی، عبدالقادر، تقریرات الرافعی علی حاشیۃ ابن عابدین، مصر، مطبعۃ الکبری الامیریۃ، ۱۳۲۳ھ، ۴۵/۲

یہ شخص مذکور چیخ و پکار اور مارنے سے نہیں بھاگے گا تو اس شخص کے لیے جائز ہے کہ وہ مشغول شخص کو اسی حالت میں قتل کر دے۔ ہاں اگر مشغول شخص اس مذکورہ حالت سے نکل آیا تو بعد میں قتل کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ مشغول عورت دیکھنے والے کی بیوی ہے یا محرم ہے یا اجنبیہ ہے نیز یہ کہ وہ مرد محصن ہے یا غیر محصن۔

یہاں محض خلوت میں پایا جانا ضروری ہے مشغولیت زنا ضروری نہیں اس لیے کہ فقہاء کی عبارات میں مع امرأته کے الفاظ ہیں یعنی عورت کے ساتھ مرد کا ہونا۔

فقہا نے صاف لکھا ہے:

"رجل رأى رجلا مع امرئته يزني بها او يقبلها اويضمها الى نفسه وهي مطا وعة فقتله اوقتلهما لا ضما ن عليه "[1]

ایک شخص نے ایک مرد کو اپنی عورت کے ساتھ اس حالت میں دیکھا کہ وہ زنا کر رہا تھا یا اسے بوسہ دے رہا تھا یا اپنے آپ سے اسے ملا رہا تھا اور وہ عورت راضی تھی پھر اس نے اس مرد کو یا دونوں کو قتل کر دیا تو اب اس پر ضمان نہیں ہے۔

مشغول شخص کا محصن ہونا شرط نہیں اس لیے کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہے کہ یہاں محصن ہونا شرط نہیں اس لیے کہ یہ حد نہیں بلکہ تغییر المنکر ہے۔

پھر اسی حالت مشغولیت کی شرط اس لیے ہے کہ فقہاء نے ''من وجد'' کہا ہے۔ جس سے صاف ظاہر لگ رہا ہے کہ حالت وجدان ضروری ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ تغییر المنکر ہے اور وہ منکر کے دوران ہی ہوسکتا ہے نہ کہ بعد میں۔

اب یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے کہ یہ شخص جو یہ قتل کر رہا ہے یہ تو قانون کو اپنے ہاتھ میں لے رہا ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اسلام میں فوجداری قانون law criminal کی دو بڑی قسمیں ہیں، حدود اور تعزیرات۔

حد قائم کرنا صرف حکومت کا کام ہے۔ عوام کا نہیں جبکہ تعزیر خاوند، آقا اور عام لوگ بھی قائم کر سکتے ہیں۔

"ان الحد مختص با لا ما م والتعزير يفعله الزوج والمولى وكل من رائى احد ا يباشر المعصية . "[2]

''حد صرف امام کے ساتھ مختص ہے جبکہ تعزیز خاوند، آقا اور ہر وہ مسلمان قائم کر سکتا ہے جو کسی کو معصیت میں مبتلا دیکھے۔''

اور یہ قتل تعزیر میں آتا ہے نہ کہ حد میں۔ اسی لیے تو یہاں صرف ناجائز حالت میں پایا جانا شرط ہے۔ زنا میں مشغولیت شرط نہیں ہے[3] اور یہی وجہ ہے کہ یہاں دو گواہوں کا ہونا شرط ہے نہ کہ چار کا۔

---

[1] ردالمحتار،۴/۶۳

[2] ایضا،۴/۶۴

[3] ایضا،۴/۶۰

چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ یہاں صرف دو مرد گواہوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا پایا جانا ضروری ہے جو اس بات پر گواہی دیں کہ مقتول شخص خلوت میں پایا گیا۔[۱] پھر یہ بھی کہ اگر ایسا کوئی قطعی قرینہ ہو جو بینہ (گواہی) کے قائم مقام ہو سکے تو پھر بھی قصاص اور دیت ساقط ہو جائیں گے ورنہ قصاص لازم آئے گا۔

فقہاء نے ایسے قرینہ کی مثال دیتے ہوئے لکھا ہے:

"کان ظهر من دار خالية انسان خائف بسكين متلوث بدم فد خلوها فورا فرأ وا مذبوحا اخذ به اذلا يمترى احدانه قاتله"[۲]

پھر فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر مقتول لوگوں کے ہاں اپنے اس عمل کے باعث مہتمم تھا تو پھر بھی قصاص ساقط ہونا چاہیے جیسا کہ چوری کے باب میں انہوں نے لکھا ہے کہ اگر صاحب بیت نے چور کو قتل کر دیا اور وہ چور اپنے اس عمل میں مشہور و معروف تھا بلکہ مطلقاً امور شر میں معروف تھا تو قاتل سے قصاص معاف ہو جائے گا ہاں اسکے مال سے مقتول کے ورثاء کو دیت ادا کی جائے گی۔[۳]

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک مرد کو ایک عورت کے ساتھ مشغول پایا اور اسے قتل کر دیا درآنحالیکہ اسے ظن غالب تھا کہ چیخ و پکار اور مار پیٹ کے ذریعے یہ شخص بھاگ جائے گا۔ تو ایسی صورت میں اسے قصاص سے بچنے کے لیے چار گواہ لانے ہونگے۔ اور مشغول شخص کا محصن ہونا بھی ضروری ہے۔ ہاں ایسی صورت میں اگر اس نے واقعی زنا ہوتے ہوئے دیکھا ہے اور زانی بھی محصن ہے تو پھر خدا کے ہاں وہ قتل کے گناہ سے محفوظ رہے گا ہاں امام کی اجازت کے بغیر حد قائم کرنے کا اسے آخرت میں گناہ ہوگا۔ اور یہ گناہ اسے اس صورت میں بھی ہوگا کہ وہ اس عمل زنا پر گواہ لے آیا تھا۔[۴]

یہ تو فقہی کتب میں موجود تفصیل اور کتب کی مضطرب عبارات کے درمیان تطبیق کی ایک صورت تھی۔

پاکستان میں اس مسئلہ میں شدت اس وقت آئی جب ۲۱ اپریل ۱۹۹۹ء کو ایک مشہور NGO,S دستک میں پشاور سے آئی ہوئی سمیہ عمران کے قتل کا واقعہ پیش آیا۔[۵] اس واقعہ کے بعد مختلف علمائے کرام سے اس بارے میں استفسار کیا گیا نیز اسلامی نظریاتی کونسل نے بھی اپنی رائے پیش کی۔ اسکے ساتھ ساتھ اردو فتاوی جات میں بھی یہ بحث موجود ہے یہاں تفصیلاً ان سب آراء کا تحلیلی جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

اردو فقہی ادب میں مذکور آراء

امداد المفتین میں مفتی محمد شفیعؒ نے ایک سوال کے جواب میں لکھا ہے کہ ایسا قتل دیانۃً جائز ہے اور دلیل میں علامہ

---

[۱] المغنی، ۹/۱۵۴

[۲] رد المحتار، ۵/۳۵۴

[۳] ایضاً ۴/۶۴

[۴] حنفیہ کی کتب فتاویٰ میں موجود اضطراب کا یہ حل احسن الفتاویٰ سے نقل کیا گیا ہے۔ احسن الفتاویٰ، ۵/۵۳۲-۵۴۰

[۵] محمد عطاء اللہ صدیقی، غیرت کا قتل قانونی و اسلامی نقطہ نظر، ماہنامہ محدث لاہور، جامعہ رحمانیہ، جون ۱۹۹۹ء، ص ۴۷

شامی کی وہی عبارت نقل کی ہے جو اوپر گذری کہ ایسے آدمی کو دیانۃً قتل کیا جا سکتا ہے۔[1]

فتاوی دار العلوم دیو بند میں اسکے متعلق مختلف و متعدد سوالات موجود ہیں تاہم براہ راست یہی مسئلہ بعینہ نہیں پوچھا گیا۔ ایک یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے اپنے مکان سے ایک شخص کو نکلتے ہوئے دیکھا ہے۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان توہمات کا شریعت میں اعتبار نہیں ہے۔ ایسی صورت میں چار گواہ زنا کے موجود ہونے چاہیں ورنہ زنا متحقق نہ ہوگا۔[2]

یا یہ صورت کہ عورت نے خود خاوند کے سامنے اقرار کیا کہ اس نے زنا کیا خاوند نے اسے زہر دے کر ماردیا۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ خاوند نے غلطی کی اس پر اخروی مواخذہ ہوگا۔ اس لیے کہ حدود کو ہر شخص جاری نہیں کر سکتا۔[3]

یا یہ صورت کہ عورت نے اقرار کیا کہ اسکا حقیقی بھائی اسکے ساتھ زنا کرتا ہے ایک آدمی نے دیکھ بھی لیا۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایک آدمی کی گواہی سے زنا ثابت نہیں ہوتا اور عورت کا اقرار مرد کے حق میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔[4]

اسی طرح صاحب احسن الفتاوئی نے اس سوال کے جواب میں کہ ایک عورت رات کے وقت اپنے گاؤں سے باہر ایک اجنبی کے ساتھ گئی اور اسے ایک عورت نے جاتے ہوئے دیکھا۔ لکھتے ہیں کہ اگر قرائن سے ظن ہو کہ عورت اس مرد کے ساتھ گئی تھی تو اسے تعزیراً سزا دی جا سکتی ہے۔ خاوند، حاکم، والد اور آقا منکر کے وقوع کے بعد بھی تعزیراً سزا دے سکتے ہیں بلکہ اگر باپ سزا دینے پر قادر نہ ہو یا نہ دے سکتا ہو تو دوسرے رشتہ دار سزا دے سکتے ہیں اگر وہ بھی ایسا نہ کریں تو عامۃ الناس بھی ایسا کر سکتے ہیں بلکہ انہوں نے لکھا ہے کہ اگر خاوند کے مناسب سزا دینے کے دوران بیوی مرجائے تو اس پر مواخذہ نہیں ہونا چاہیے۔[5] نیز صاحب احسن الفتاوی نے ایک مستقل مضمون ''الحکم الحقانی فی قتل الزانی'' میں وہی تفصیل ذکر کی ہے جو قتل کی دو قسموں کے ذیل میں صفحات بالا میں بیان کی گئی ہے یہ تفصیل انہی کے مضمون سے ماخوذ ہے۔ انکے نزدیک مطلقا اجنبی مرد عورت کا خلوت میں ہونا تغییر المنکر ہونے کے باعث غیرت کے قتل کے زمرے میں آتا ہے اور اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ قاتل کو ظن غالب ہو کہ چیخ و پکار اور مار پیٹ سے یہ مقتول نہیں بھاگے گا۔[6]

اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنے تشکیل کردہ ورکنگ گروپ سے مکمل اتفاق کیا ہے۔ ورکنگ گروپ کی سفارشات میں اولاً وہ احادیث ذکر کی گئی ہیں جو اوپر ذکر کی جا چکی ہیں اور پھر آخر میں مندرجہ ذیل جملوں کو شامل کیا ہے۔

''اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول ﷺ نے قتل کی اجازت نہیں دی البتہ اگر کوئی قتل کردے اور چار گواہ پیش کرے کہ مقتول نے جرم زنا کا ارتکاب کیا ہے تو اس صورت میں قصاص نہیں ہوگا، قاضی یا جج

---

1. امداد المفتین، ص ۷۵۴-۷۵۵
2. فتاوئی دار العلوم دیو بند، ۱۲/ ۱۸۸
3. ایضا، ۱۲/ ۱۹۷-۱۹۸
4. ایضا، ۱۲/ ۱۸۴
5. احسن الفتاوئی، ۵/ ۵۱۵
6. محولہ بالا

کی صوابدید پر تعزیری سزا ہوگی اور اس امر کا تعین بھی گواہوں کی شہادت زنا، قطعی قرینہ یا دیگر دلائل شواہد کی بنیاد عدالت ہی کرے گی کہ قاتل کا یہ فعل ان عام مستثنیات میں داخل ہے یا نہیں جن کا ذکر مجموعہ تعزیرات پاکستان کے باب چہارم میں ہے۔''[1]

جامعہ اشرفیہ سے جاری ہونے والے فتویٰ میں یہ وضاحت ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حالت زنا میں دیکھے تو ایسی حالت میں دونوں کو دیانۃً قتل کر سکتا ہے اور دلائل میں وہی عبارات پیش کی ہیں جو پہلے ذکر ہوئیں۔[2]

جامعۃ الرشید (کراچی) سے جاری ہونے والے فتویٰ میں سد ذرائع کے اصول کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ ایسی صورت میں اشتعال انگیز کاروائی سے پرہیز کرنا چاہیے نیز گھر کی عورتوں کو پردے کا پابند کیا جائے۔[3]

جامعہ فریدیہ (اسلام آباد) سے جاری ہونے والے مفصل فتویٰ میں وہی بات کہی گئی ہے جو جامعہ اشرفیہ کے فتویٰ میں ہے۔[4]

مولانا حسن جان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ایسا قتل دیانۃً جائز ہو سکتا ہے ایک جگہ لکھتے ہیں:

''میری ناقص رائے اور فہم کے مطابق اس قسم کا قتل عقلاً اور اخلاقاً اور قوانین شریعت مطہرہ کی رو سے قطعاً جائز نہیں اور نہ اس قسم کے قتل کے جواز کا فتویٰ دینا چاہیے۔''[5]

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

''اور بعض علماء جو اس قسم کے قتل کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں داخل کرنا چاہتے ہیں تو یہ بھی قواعد شریعت مطہرہ کے خلاف ہے۔ ایک عام شخص کو نہی عن المنکر کے سلسلے میں قتل کی اجازت دینا تعجب کی بات ہے یہ تو قاضی و محتسب کا کام ہے۔ خود قاضی بھی کسی مرتد شخص کو تین دن تک مہلت دینے سے قبل قتل نہیں کرا سکتا بلکہ دائمی قید کی سزا دے سکتا ہے۔ اگر نہی عن المنکر کے سلسلے میں عام شخص کو قتل کرنیکی اجازت مل جائے تو بہت سے مسلمان ایک دوسرے پر کفر او رارتداد کا حکم لگا کر قتل کریں گے، جس سے بہت بڑا فتنہ اور فساد برپا ہو جائے گا۔ لہٰذا جس نے جواز کا فتویٰ دیا ہوگا۔ تو اس نے نفاذ فی ما بینہ و بین اللہ یا انتہائی جواز کے طور پر دیا ہوگا۔ ابتدائی جواز کا نہیں اگر ابتداً جائز قرار دیا جائے اور اس کا فتویٰ بھی دیا جائے تو قرآن کریم میں لعان کے حکم کے آنے کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی۔''[6]

---

[1] اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ ۲۰۰۰ء-۱۹۹۰ء، ص ۵۸-۵۹

[2] جامعہ اشرفیہ کا فتویٰ، ملحق ۹

[3] جامعۃ الرشید کا فتویٰ، ملحق ۱۰

[4] جامعہ فریدیہ کا فتویٰ، ملحق ۱۱

[5] محمد حسن جان، مولانا، غیرت کے نام پر قتل، اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۰ء، ۱۹۹۹ء، ص ۲۱۲

[6] ایضاً، ص ۲۱۴-۲۱۵

ڈاکٹر سرفراز نعیمی کی رائے بھی یہی ہے کہ کسی کو قانون ہاتھ میں لینے کی اجازت نہیں۔ [1]

محقق کی رائے

محقق کی رائے میں یہاں شریعت کے اصولِ سد ذریعہ کو مدنظر رکھنا چاہیے۔ اگر غیرت کے قتل کی اجازت دے دی جائے تو دیرینہ عداوتوں کے باعث لوگ ایک دوسرے کو قتل کرنا شروع کر دیں گے۔ ہمارے ہاں گواہی میں جھوٹ بولنا معمولی بات ہے۔ البتہ اگر پولیس کے افراد امانت و دیانت کا مظاہرہ کریں تو یہ صورت اختیار کی جا سکتی ہے کہ ایسے واقعہ کے رونما ہونے پر ان کو اطلاع کر دی جائے۔ اگر مشغول عورت دیکھنے والے کی بیوی ہو تو اسے طلاق دینے کا حق استعمال کر لینا چاہیے۔ نیز یہ کہ اگر اس طرح کے قتل کی اجازت دے دی جائے تو پھر شریعت کے حکمِ لعان کی ضرورت ہی کیا باقی رہ جائے گی۔ اس لیے ''سد ذریعہ'' کے اصول کے تحت حکومت اس پر پابندی لگا سکتی ہے۔ اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے اسلامی نظریاتی کونسل نے اس مسئلہ پر قانون سازی کے لیے سفارشات حکومت کو بھیج دی ہیں۔

---

[1] سرفراز نعیمی، ڈاکٹر، زانی کو از خود قتل کرنے کا حکم، اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۰ء، ۱۹۹۹ء، ص ۲۳۰

باب سوم

جدید معاشی مسائل اور اردو فقہی ادب

باب سوم کے اہم مشمولات

شیئرز کی خرید وفروخت

معاصر اسلامی بینکاری

کریڈٹ کارڈ کی شرعی حیثیت

انشورنس......اسلامی نقطۂ نظر سے

ملٹی لیول مارکیٹنگ

فصل اول

شیئرز کی خرید وفروخت اور اردو فقہی ادب

حصص (Shares) کی خرید وفروخت

حصص (Shares) اور بازار حصص کی حقیقت سمجھنے کے لیے پبلک لمیٹڈ کمپنی کا تعارف ضروری ہے۔

شرکت کی جدید اقسام

۱۔ مشترکہ سرمایہ کی کمپنیاں Joint Stock companies

انہیں کا دوسرا نام پبلک لمیٹڈ کمپنیز Public Limited Companies بھی ہے۔

۲۔ نجی محدود کمپنی Limited Companies

۳۔ کاروباری شراکت Partnership

۴۔ انجمن ہائے امداد باہمی Co-operatives

ان تمام اقسام مذکورہ میں سے قسم اول تجارت میں کثرت سے استعمال ہوتی ہے۔ لہذا اس کا تفصیلی ذکر کیا جا رہا ہے۔

پبلک لمیٹڈ کمپنی

یورپ میں صنعتی انقلاب رونما ہونے کے بعد سترہویں صدی کے آغاز میں بڑے بڑے کارخانوں وغیرہ کے قائم کرنے کے لیے جب عظیم سرمایہ کی ضرورت پڑنے لگی، جس کو کوئی شخص اکیلا یا چند افراد مل کر فراہم نہیں کر سکتے تھے تو اس وقت عام لوگوں کی منتشر بچتیں یکجا کر کے ان سے اجتماعی فائدہ اٹھانے کے لیے کمپنی کا نظام رائج ہوا۔

کمپنی اور شرکت میں منجملہ اور فروق کے سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ شرکت میں ہر شریک کی الگ الگ ملکیت متصور ہوتی ہے جبکہ کمپنی میں کئی افراد کے مجموعے کو ایک شخص قانونی قرار دیا جاتا ہے۔ اس شخص قانونی کو "کارپوریشن" کہتے ہیں۔ اسی کی ایک قسم کمپنی ہے۔

چونکہ پبلک لمیٹڈ کمپنی کا تعلق عوام کے سرمائے سے ہوتا ہے، اس لیے حکومت اس طرح کی کمپنی کی تشکیل کے لیے باقاعدہ اہتمام کرتی ہے۔ کمپنی پہلے ایک رپورٹ تیار کرتی ہے جس میں کاروبار کے چلنے کے امکانات، وسائل، درکار سرمایہ اور امکانی نفع وغیرہ جیسے امور ذکر ہوتے ہیں۔ اسے Feasibility Report کہتے ہیں۔ پھر کمپنی کا اجمالی ڈھانچہ (Memorandom) تیار ہوتا ہے۔ پھر انتظامی قواعد وضوابط (Articles of Association) لکھے جاتے ہیں۔ پھر Corporate law authority کو ان مذکورہ بالا چیزوں سمیت ایک درخواست دی جاتی ہے۔ درخواست منظور ہونے پر کمپنی کی ایک مستقل حیثیت بن جاتی ہے۔ اسی کو شخص قانونی (Legal person) یا فرضی شخص (Fictitious person) کہتے ہیں۔

اب لوگوں کو کمپنی میں حصہ دار (Share Holder) بننے کی دعوت دینے کے لیے ایک تعارفی کتابچہ

(Prospectus) شائع کیا جاتا ہے۔

عوام سے کمپنی جو سرمایہ حاصل کرے گی اس کی تحدید کردی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر کمپنی کو حصص (Shares) جاری کرنے کا مطلق اختیار نہیں ہوتا بلکہ اس کی تحدید ہوتی ہے۔ حصہ (Share) بنیادی طور پر اس منظور شدہ سرمایہ کی ایک اکائی ہے۔[1]

شرعی اعتبار سے کمپنی کے بارے میں تین چیزیں محل نظر ہیں۔

۱) شخص قانونی کی شرعی حیثیت کیا ہے۔

۲) محدود ذمہ داری (Limited liability) کی شرعی حیثیت کیا ہے۔

۳) کمپنی شرعی معنی میں عقد کی کونسی قسم کے تحت آتی ہے۔

ان تینوں امور کے متعلق برصغیر میں فقہ المعاملات پر گہری نظر رکھنے والے عالم مولانا محمد تقی عثمانی اوران کے متبعین کی تحقیق مندرجہ ذیل سطور میں ذکر کی جارہی ہے۔

۱۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، کمپنی کا علیحدہ سے ایک وجود قائم ہوجاتا ہے۔ کمپنی اپنے حاملین حصص سے علیحدہ قانونی وجود رکھتی ہے۔ اس قانونی وجود کا تصور واضح طور پر شریعت میں موجود تو نہیں البتہ ایسے نظائر شریعت میں موجود ہیں جس سے اس کے تصور پر روشنی پڑتی ہے۔

شخص قانونی کے نظائر

۱۔ وقف بھی ایک طرح کا شخص قانونی ہے۔ وہ مالک ہوتا ہے اگر کوئی شخص اپنی کسی چیز کو وقف کرتا ہے تو وقف کا ادارہ اس کا مالک ہوتا ہے اور وہ شے مملوک ہوتی ہے۔ وقف دائن بھی ہوتا ہے۔ جیسے ارض موقوفہ کو کوئی شخص کرایہ پر لے تو یہ کرایہ وقف کا دین ہے۔ اسی طرح وقف عدالتی دعوؤں میں مدعی اور مدعی علیہ بھی ہوتا ہے۔

۲۔ بیت المال بھی شخص قانونی کی نظیر ہے۔ بلکہ بیت المال کا ہر ہر حصہ شخص قانونی ہے۔ علماء نے لکھا ہے کہ اگر بیت المال کے ایک حصہ میں مال نہ ہو تو بقدر ضرورت دوسرے حصے سے قرض لیا جاسکتا ہے۔ مقدم الذکر حصہ مدیون ہے اور مؤخر الذکر دائن ہے۔ لہذا اس میں بھی شخص قانونی کی صفات پائی جاتی ہیں۔

۳۔ ترکة مستغرقة بالدین بھی شخص قانونی کی نظیر ہے۔ کسی میت کا سارا ترکہ دیون سے مستغرق ہو تو اس صورت میں دائنین کا مدیون نہ میت ہے، اس لیے کہ مرنے کے بعد کوئی شخص مدیون نہیں ہوتا اور نہ ورثہ مدیون ہیں اس لیے کہ ان کو تو میراث ملی ہی نہیں لہذا یہاں مدیون ترکہ ہوا جو شخص قانونی ہے۔

۴۔ خلطۃ الشیوع: ماسوا حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کے ہاں مال زکوۃ کئی شخصوں میں مشاع طور پر مشترک ہو تو زکوۃ انفرادی طور پر

---

[1] محمد تقی عثمانی، مولانا، اسلام اور جدید معیشت وتجارت، کراچی، مکتبہ معارف القرآن، ۲۰۰۳ء، ص ۵۵-۵۸، ۶۲

حصوں پر نہیں بلکہ مجموعے پر ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ مجموعہ ایک شخص قانونی ہے۔[۱]

۲۔ محدود ذمہ کی شرعی حیثیت

جہاں تک محدود ذمہ داری کی شرعی حیثیت کا سوال ہے تو اس کی بھی ایک شرعی نظیر موجود ہے۔

عقد مضاربت میں جب تک رب المال مضارب کو دوسروں سے قرضے لینے کی اجازت نہ دے اس وقت تک رب المال کی ذمہ داری اس کے سرمائے تک محدود رہتی ہے۔ اگر مضارب نے رب المال کی اجازت کے بغیر قرضے لے لیے تو مضارب بھی اس کا ذمہ دار ہوگا۔ یہاں سے شریعت میں محدود ذمہ داری کے تصور کی ابجد ملتی ہے۔ لیکن ایک اشکال باقی رہتا ہے وہ یہ کہ یہاں مضاربت میں اگر رب المال نہیں تو کم از کم مضارب تو ذمہ دار ہوتا ہے جس سے دائنین کا ذمہ خراب نہیں ہوتا، یعنی ان کی رقم بالکل نہیں ڈوبتی جبکہ کمپنی کو قرض دینے والے اداروں کی رقم بالکل ڈوب جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاذؓ کی تفلیس فرمانے کے بعد نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تھا۔

"خذوا ما وجدتم ليس لكم الا ذلك"[۲]

۳۔ فقہ میں لمیٹڈ کمپنی کی ایک دلچسپ نظیر موجود ہے جو لمیٹڈ کمپنی سے نہایت قریب ہے۔ وہ عبد ماذون فی التجارۃ ہے۔ اسے آقا کی طرف سے تجارت کی اجازت تو ہوتی ہے تاہم اگر اس پر دیون واجب ہوں تو اس غلام کی اپنی قیمت کی حد تک محدود ہوں گے۔ اس سے زیادہ کا نہ غلام سے مطالبہ ہو سکتا ہے نہ آقا سے۔[۳]

حصص اور بازار حصص کا تعارف

بازار حصص (Stock exchange) وہ بازار ہے جس میں پبلک لمیٹڈ کمپنیز (Public limited companies) کے حصص فروخت ہوتے ہیں۔ بازار حصص کی حقیقت یہ ہے کہ جب مختلف لوگ سرمایہ لگا کر کسی کمپنی کے حصہ دار بنتے ہیں تو پھر ان سب کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ جب چاہیں کمپنی میں سے اپنا حصہ نکال لیں الا یہ کہ انہیں ایک ایسا بازار میسر ہو جہاں وہ اپنا حصہ فروخت بھی کر سکتے ہوں اور دوسری کمپنیوں کے حصص خرید بھی سکتے ہوں۔

بازار حصص میں صرف انہی کمپنیوں کے حصص فروخت کیے جا سکتے ہیں جس کی کوئی نہ کوئی ساکھ ہو اور وہ قابل اعتماد ہوں۔ بازار حصص میں جن کمپنیوں کے حصص کی خرید و فروخت ہوتی ہے ان کو Listed companies کہتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں جن کمپنیوں کے حصص بازار حصص میں فروخت نہیں ہوتے ان کو Unlisted companies کہتے ہیں۔ کسی کمپنی کی لسٹنگ کبھی تو کمپنی کے وجود میں آنے کے فوراً بعد ہو جاتی ہے اور کبھی منظور ہو جانے کے بعد کاروبار شروع

۱۔ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۸۰-۸۱

۲۔ صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ، استحباب الوضع من الدین، ۳/۱۱۹۱، ح ۱۵۵۶

۳۔ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۸۱-۸۳؛ محمد عمران اشرف عثمانی، ڈاکٹر، شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، کراچی، مکتبہ معارف القرآن، ۲۰۰۰ء، ص ۳۳۴-۳۳۸

ہونے سے پہلے ان کی لسٹنگ (Listing) ہو جاتی ہے۔

شیئرز خریدنے والے دو طرح کے ہوتے ہیں۔

۱۔ بعض لوگ کمپنی میں حصہ دار بننے کے لیے شیئرز خریدتے ہیں اور اپنے پاس رکھ کر سالانہ منافع حاصل کرتے ہیں۔ مگر ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں۔

۲۔ اکثر لوگ شیئرز کو مال تجارت سمجھ کر اس کی خرید و فروخت کرتے ہیں۔ شیئرز کی قیمت چونکہ گھٹتی بڑھتی رہتی ہے اس لیے جب شیئرز کی قیمت کم ہو تو خرید لیتے ہیں اور جب بڑھ جائے تو بیچ دیتے ہیں۔ ایسی تجارت اور ان سے حاصل ہونے والے منافع کو Capital gain کہتے ہیں۔ چونکہ ایسی تجارت میں یہ اندازہ پہلے سے لگانا ہوتا ہے کہ آئندہ کسی کمپنی کے شیئرز کی قیمت بڑھے گی اور کسی کمپنی کے شیئرز کی قیمت کم ہوگی۔ اس اندازہ لگانے کو تخمین یا سٹہ (Speculation) کہتے ہیں۔ پھر شیئرز کی خریداری کے تین طریقے ہیں۔

۱۔ حاضر سودا (Spot sale): اس میں عام تجارت کی طرح شیئرز بیچ کر قیمت وصول کر لی جاتی ہے۔ البتہ مشتری کا شیئرز کے سرٹیفکیٹ پر قبضہ عموماً ایک ہفتے بعد ہی ہوتا ہے۔

۲۔(Sale on Margin): اس میں شیئرز کی قیمت کا کچھ حصہ ابھی ادا کر دیا جاتا ہے جبکہ باقی ادھار رکھا جاتا ہے۔ چونکہ بازار حصص میں خرید و فروخت عموماً دلالوں (بروکرز) کے ذریعے ہوتی ہے اس لیے خریدنے والا یہ ادھار کا معاملہ اسی دلال سے کر لیتا ہے۔ وہ اپنے دلالوں کو کہہ دیتا ہے کہ تم میرے لیے اس کمپنی کے شیئرز خرید لو میں اتنے فیصد رقم ابھی تمہیں دیتا ہوں باقی تم اپنی طرف سے ادا کرو میں بعد میں تمہیں ادا کروں گا۔ دلال اس قرض پر بسا اوقات سود بھی لیتے ہیں۔

۳۔(Short Sale): یہ درحقیقت بیع غیر مملوک ہے۔ کیونکہ اس میں بائع ایسے شیئرز فروخت کرتا ہے جس پر اس کا قبضہ ابھی نہیں ہوا لیکن اسے توقع ہے کہ وہ خرید کر مشتری کو دے دیگا۔

پھر شیئرز کے سودے دو طرح کے ہوتے ہیں ایک کو حاضر سودا (Spot Sale) اور دوسرے کو غائب سودا (Forward Sale) کہتے ہیں۔

حاضر سودے میں شیئرز کی بیع بھی اسی وقت ہو جاتی ہے اور منتقلی بھی اسی وقت ہو جاتی ہے۔ خریدار ابھی سے شیئرز لینے کا حقدار ہوتا ہے مگر بعض انتظامی مجبوریوں کی بناء پر شیئرز کے سرٹیفکیٹ کی ادائیگی میں تاخیر ہوتی ہے۔ جب کوئی شیئر خریدتا ہے تو اس خریداری کا اندراج فوری طور پر سودوں کے کمپیوٹرائزڈ ریکارڈ میں ہو جاتا ہے۔ بازار حصص ان سودوں میں فریقین کی ذمہ داریوں کی ضمانت دیتا ہے۔ یہاں سودے کے تین دن بعد خریدار کو طے شدہ قیمت ادا کرنی ہوتی ہے اور بیچنے والے کو بیچے ہوئے حصص کی ڈیلیوری دینی ہوتی ہے۔ ڈیلیوری کا مطلب حصص کی بیع میں یہ ہوتا ہے کہ جس کمپنی کے حصص بیچے گئے ہیں اس کمپنی کے ریکارڈ میں سی ڈی سی کے ذریعے ان حصص کی منتقلی خریدار کے نام ہو جاتی ہے۔

غائب سودوں میں بیع تو ابھی ہو جاتی ہے مگر مستقبل کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ پھر جس تاریخ کو ادائیگی طے کی

گئی تھے، اس تاریخ کے آنے پر کبھی تو حقیقۃً شیئرز خریدار کے حوالے کر دیے جاتے ہیں اور کبھی اس خاص تاریخ میں شیئر کی قیمت میں جو کمی بیشی آئی ہے وہ برابر کر لی جاتی ہے۔ بطور مثال یکم جون کو PSO کے شیئر کی قیمت ۱۵۰ روپے بتاریخ ۱۵ جون ادائیگی وحوالگی طے ہوئی۔ ۱۰ جون کو اس شیئر کی قیمت ۱۶۰ ہو چکی ہے تو اب بائع خریدار کو شیئر دینے کی بجائے دس روپے دے دے گا اور قیمت ۱۴۰ ہوگئی تو خریدار بائع کو دس روپے دے دے گا۔ غائب سودے میں تاریخ مقررہ آنے تک وہ شیئر کئی ہاتھوں میں فروخت ہو چکا ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ حاضر سودوں اور فوری سودوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول الذکر میں ڈلیوری جلد ہو جاتی ہے جبکہ مؤخر الذکر میں دیر سے ہوتی ہے۔[1]

شیئرز کے بارے میں فقہاء برصغیر کے دو گروہ ہیں مانعین اور مجوزین۔

مانعین کا مؤقف

مانعین میں سے بعض کا مؤقف یہ ہے کہ کسی بھی کمپنی کے حصص خریدنا جائز نہیں ہے۔[2] بعض کا کہنا ہے کہ جو کمپنیاں سودی لین دین کرتی ہیں انکے حصص خریدنا ناجائز ہے۔[3]

مانعین کے دلائل

۱۔ کمپنی میں ڈائریکٹر کی حیثیت اجیر (مزدور) کی سی ہے اور شیئرز کا معاملہ اولاً شرکت اموال اور پھر اجارہ ہے۔ یہ ڈائریکٹران اکثر اوقات کمپنی کے حاملین حصص یعنی شیئرز ہولڈرز نہیں ہوتے بلکہ کمپنی کے تنخواہ دار ملازم ہوتے ہیں۔ ان کی تنخواہیں اور الاونسز مجہول ہوتے ہیں اور جہالت سے معاہدہ اجارہ فاسد ہو جاتا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ کم از کم انکی مراعات قیمۃً ضرور مجہول ہوتی ہیں وہ رپورٹس ہیں جو کمپنی شائع کرتی ہے۔

۲۔ جب کوئی شخص کسی کمپنی کے شیئر واپس کرنا چاہتا ہے گویا وہ عقد اجارہ ختم کرنا چاہتا ہے۔ تو وہ ایسا نہیں کر سکتا بلکہ بہر صورت اسے اپنا شیئر دوسرے کو فروخت کرنا پڑتا ہے اور یہ پہلے ثابت کیا گیا ہے کہ اس شیئر ہولڈر کا عقد اجارہ فاسد ہے تو اب اگر وہ دوسرے کو فروخت کر دے تو گویا وہ دوسرے کو بھی معصیت میں مبتلا کر رہا ہے۔[4]

۳۔ چونکہ اکثر کمپنیاں سودی لین دین کرتی ہیں اس لیے ان کمپنیوں کے شیئرز خریدنا ناجائز ہے۔ یہ سودی کاروبار میں

۱۔ شیئرز کی مذکورہ بالا تفصیل مندرجہ ذیل کتب سے لی گئی ہے۔ (i) اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص ۷۰-۷۴ (ii) جدید معاملات کی شرعی حیثیت، ص ۴۹-۵۸ (iii) فقہی مضامین، ص ۴۰۱-۴۰۲

۲۔ فقہی مضامین، ص ۴۰۶، محمد تقی امینی، مولانا، اسلام اور جدید دور کے مسائل، کراچی، قدیمی کتب خانہ، س۔ن، ص ۴۰۶

۳۔ آپ کے مسائل اور ان کا حل، ۶/۸۲-۸۶؛ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۱۹۶

۴۔ فقہی مضامین، ص ۴۰۲-۴۰۳

شراکت ہے۔[1]

۴۔ کمپنی کے ڈائریکٹران دھوکہ دیگر حصہ داروں سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہیں۔ ہوشیار اور کمپنی کی اندرونی حالت سے واقف لوگ احتکار و تخمین کے ذریعے زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہاں حصص کے کاروبار میں لوگوں کی کثیر تعداد شامل ہوتی ہے اس لیے حق تلفی، دھوکہ دہی اور ناجائز استحصال وغیرہ کو سرے سے برا خیال ہی نہیں کیا جاتا۔

۵۔ شیئرز کی خرید وفروخت مستقبل کے تخمینی کاروبار کو فروغ دیگر تمسک کے صرافوں کو جنم دیتی ہے نیز حصص کی بار بار منتقلی سے اخلاقی حس کو ٹھیس پہنچتی ہے۔

۶۔ پھر بعض صورتوں میں جہالت بھی پائی جاتی ہے خاص طور پر نفع کی منتقلی میں، جیسے ترجیحی حصص (Share Preference) میں جہاں ان حصص کے حاملین کو عام حصص (Ordinary Share) رکھنے والوں پر نفع دینے میں ترجیح دی جاتی ہے۔[2]

مجوزین کا موقف

مجوزین میں سے مولانا اشرف علی تھانویؒ، مفتی محمد شفیعؒ، مولانا تقی عثمانی، دارالعلوم کراچی، جامعہ بنوریہ کراچی اور اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے حضرات کے نزدیک جن کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حرام ہے، مثلاً سودی بینک، انشورنس کمپنی، شراب بنانے والی کمپنی، ان کے شیئرز خریدنا ناجائز ہے۔ البتہ جن کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حلال ہے، ان کے شیئرز کی خرید وفروخت تین شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

۱۔ کمپنی نے نقد سرمایہ سے املاک مثلاً زمین، مشینری، بلڈنگ وغیرہ خرید لی ہوں۔ اگر ایسا نہیں تو پھر شیئر کی قیمت اسمیہ (Face value) سے زائد یا کم قیمت پر اسے فروخت کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ ایسی صورت میں شیئر صرف نقد کی نمائندگی کر رہا ہے تو کمی یا زیادتی پر بیع، سود ہو جائیگی۔ مثلاً اگر شیئر پر اس کی قیمت ۱۰۰ روپیہ لکھی ہے اور کمپنی کے پاس املاک نہیں صرف نقد روپیہ ہے تو یہ ۱۰۰ روپیہ کا شیئر ۱۰۰ روپیہ کے بدلے میں ہے اگر اسے ۹۸ یا ۱۱۰ روپے پر بیچ دیا تو یہ سودی معاملہ ہو جائے گا۔

۲۔ چونکہ کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حلال ہے مگر انہیں رقوم بینک میں رکھ کر سود لینا پڑتا ہے یا قرض لے کر سود دینا پڑتا ہے تو شیئر ہولڈرز (Agm) میں ان سودی معاملات کے خلاف آواز اٹھائیں اگرچہ ان کی یہ آواز بظاہر مؤثر نہ بھی ہو۔

---

[1] فقہی مضامین، ص ۳۰۴، آپ کے مسائل اور ان کا حل، ۶/ ۸۳-۸۶؛ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۱۹۶؛ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص ۱۵۱

[2] یہ مندرجہ بالا دلائل (دلیل چہارم سے دلیل ششم تک) مولانا محمد تقی امینی نے دیے ہیں۔ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص ۱۶۱-۱۶۳

۳۔ جب منافع تقسیم ہوں تو جتنا حصہ سودی ڈیپازٹ سے حاصل ہوا ہو، اس کو صدقہ کردے۔[۱]

یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب مقصود کسی کمپنی کے شیئرز خرید کر اس کمپنی کے کاروبار کے منافع حاصل کرنا مقصود ہو۔ باقی اگر مقصود محض تجارت Capita Gain ہو جس میں شیئرز خریدنا اور بیچنا اور اس سے نفع حاصل کرنا ہو تو اس کا حکم مندرجہ ذیل ہے۔

۱۔ فیوچر سیل (Future Sale) جس کا مقصد شیئرز خریدنا نہیں ہوتا بلکہ بڑھتے گھٹتے دام کے ساتھ نفع ونقصان برابر کر لینا ہوتا ہے، جائز نہیں۔ اس میں نہ تو شیئرز پر قبضہ ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ پیش نظر ہوتا ہے۔

۲۔ غائب سودے (Forward Sale) جس میں بیع تو ہو جاتی ہے لیکن اضافت مستقبل کی طرف ہوتی ہے کہ میں فلاں تاریخ کو اتنے شیئرز تم سے خریدلوں گا، یہ بیع نہیں وعدہ بیع ہے۔ مقررہ تاریخ آنے پر دوبارہ باقاعدہ بیع کرنا ہوگی۔

۳۔ حاضر سودوں میں بھی جب تک شیئرز پر قبضہ نہ ہو جائے اس وقت تک اسے آگے بیچنا جائز نہیں۔[۲] یہاں مولانا تقی عثمانی اور دارالعلوم کراچی کے حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ شرعاً جسے قبضہ کہا جاتا ہے وہ Delivery کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ بائع جس کمپنی کے حصص بیچ رہا ہے اس کے ریکارڈ میں انتقال مشتری کے نام کا کرے۔[۳]

مجوزین کے دلائل

چونکہ مجوزین کے مؤقف میں شیئرز کی خرید وفروخت برائے نفع وبرائے تجارت دونوں شامل ہیں اس لیے دونوں کے دلائل علیحدہ علیحدہ ذکر کیے جاتے ہیں۔

۱۔ جہاں تک شیئرز کی حیثیت اور اس کے خریدنے کے باعث شیئر ہولڈر اور کمپنی کے درمیان ہونے والے تعلق کا

۱۔ تھانوی، اشرف علی، مولانا، امداد الفتاویٰ، کراچی، مکتبہ دارالعلوم، س۔ن ۳/ ۴۸۶-۵۱۲؛ مولانا تھانوی کے ہاں یہ منقح تفصیل تو نہیں ملتی البتہ مولانا ان نے ان مندرجہ بالا شرائط میں سے بعض کا تذکرہ کیا ہے۔ اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص ۸۶-۸۹؛ شرکت ومضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۳۲-۳۳۳؛ فتوی دارالعلوم دیوبند، ملحق ۱۳؛ جدید فقہی مباحث، ۱۶/ ۱۸-۱۹؛ فتوی جامعہ بنوریہ سائٹ کراچی، ملحق ۱۴؛ عظمت اللہ بنوی، مولانا، شیئرز کی خرید وفروخت کی شرعی حیثیت، (سہ ماہی) المباحث اسلامیہ، مارچ جون، ۲۰۰۶ء، ص ۲۲-۲۴؛ محمد طاہر مسعود، مفتی، حصص کی خرید وفروخت، (سہ ماہی) المباحث الاسلامیہ، جون ستمبر ۲۰۰۴ء، ص ۳۷-۳۸؛ مفتی نظام الدین کے ہاں دارالحرب میں جواز سود کی وجہ سے حصص کی خرید جائز رکھی گئی ہے۔ نظام الفتاویٰ، ۱/ ۲۵۲-۲۵۴

۲۔ اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص ۹۱-۹۲؛ شرکت ومضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۴۴-۳۴۵؛ جدید فقہی مباحث، ص ۱۶/ ۱۰؛ حصص کی خرید وفروخت، ص ۳۹؛ شیئرز کی خرید وفروخت کی شرعی حیثیت، ص ۲۵-۲۶

۳۔ اسٹاک ایکسچینج میں شیئرز کی خرید وفروخت اور ان پر قبضہ سے متعلق حکم شرعی کی تحقیق، دارالافتاء دارالعلوم، کراچی، (ماہنامہ) البلاغ، اگست، ۲۰۰۵ء، مدیر محمد تقی عثمانی، مفتی، کراچی، جامعہ دارالعلوم، ص ۱۱۲

مسئلہ ہے تو مجوزین اس کو شرکت عنان میں داخل کرتے ہیں۔[1]

شرکت عنان اس شرکت کو کہتے ہیں جس میں دو یا زیادہ افراد اس طرح شریک ہوں کہ ہر ایک کا سرمایہ، عمل، حقوق و نفع مساوی نہ ہوں۔ اس میں ہر شریک دوسرے کا صرف وکیل ہوتا ہے کفیل نہیں ہوتا۔ شرکت کی اس قسم میں شرائط بہت نرم ہیں۔[2]

۲۔ مجوزین کمپنی کے ڈائریکٹرز کو شیئرز ہولڈرز کے وکیل شمار کرتے ہیں۔[3] امداد الفتاویٰ میں ایک طویل سوال متعلقہ کمپنی کے جواب میں مذکور ہے۔

"بظاہر اس عقد کی حقیقت شرکت عنان ہے، کیونکہ جو لوگ کمپنی قائم کرتے ہیں وہ دوسروں کو شریک کرنے کے وقت خود کو بھی کمپنی کا ایک حصہ قرار دیتے ہیں۔ اور اپنی عمارت مملوکہ کمپنی اور جملہ سامان و مال تجارت کو نقد کی طرف محول کرتے ہیں۔"[4]

ایک اور سوال کے جواب میں مذکور ہے۔

"حقیقت اس معاملہ کی شرکت ہے یعنی روپیہ داخل کرنے والے اس تجارت کے شرکاء ہیں اور کارکنان کمپنی تمام کاروبار میں ان کے وکیل ہیں۔"[5]

۳۔ اب یہ بات تو اپنی جگہ بالکل ظاہر ہے اور دلیل کی محتاج نہیں کہ کوئی کمپنی اگر اصلاً حرام کاروبار کر رہی ہے تو پھر اس کے حصص لینا جائز نہیں۔ البتہ اگر اس کا کاروبار حرام نہیں ہے لیکن وہ سودی لین دین میں مصروف ہے تو پھر اس شیئر ہولڈر کا اس سودی لین دین کے خلاف آواز اٹھانا براءت ذمہ کے لیے کافی ہو جائے گا۔[6]

۴۔ باقی جب اس سودی لین دین کے نتیجے میں اس شیئر ہولڈر کو ملنے والے نفع میں ایک حصہ اس سود منافع سے حاصل ہوگا تو جب اس سود کو اصل نفع سے Income Statement کے ذریعے سے معلوم کر کے نکال دیا جائے گا تو باقی مال حلال ہوگا۔[7]

۵۔ اگر کمپنی کے اثاثے صرف نقد کی شکل میں ہوں تو اس کے شیئرز کی کمی بیشی پر خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔ کمپنی

---

[1] اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۷۹؛ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۱۷-۳۱۸؛ شیئرز کی خرید و فروخت کی شرعی حیثیت، ص ۲۴؛ عبدالرشید، مفتی، کمپنی، بورڈ آف ڈائریکٹرز اور شیئرز ہولڈر کا باہمی رشتہ، (سہ ماہی) المباحث الاسلامیہ، مارچ جون ۲۰۰۴ء، ص ۵۹

[2] بدائع الصنائع، ۶/۵۶

[3] امداد الفتاویٰ، ۳/۴۹۱؛ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۲۰؛ شیئرز کی خرید و فروخت کی شرعی حیثیت، ص ۲۴، کمپنی، بورڈ آف ڈائریکٹرز اور شیئر ہولڈرز کا باہمی رشتہ، ص ۶۰-۶۱

[4] امداد الفتاویٰ، ۳/۴۹۳ [5] ایضاً، ۳/۴۹۱

[6] ایضاً، ۳/۴۹۱؛ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۸۸؛ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۴۰

[7] امداد الفتاویٰ، ۳/۴۸۸؛ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۴۱؛ شیئرز کی خرید و فروخت کی شرعی حیثیت، ص ۲۵، اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۸۸-۸۹

کے اثاثے سیال اور جامد دونوں شکلوں میں ہوں بالفاظ دیگر نقد مال اور املاک دونوں ہوں تو پھر کمی بیشی پر بھی شیئرز کی بیع جائز ہے۔اس کی دلیل ایک فقہی جزئیہ ہے جو "مدعجوۃ، منطقۃ مفضضہ، سیف محلی" کے نام سے مشہور ہے۔وہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز مال ربوی وغیر ربوی سے مرکب ہو اور اسے خالص مال ربوی سے فروخت کیا جائے، مثلاً ایک تلوار جس کے قبضہ میں چاندی کے نگینے لگے ہوئے ہیں اگر اس کے چاندی کے سکوں یعنی درہم کے بدلہ میں فروخت کیا جائے تو کیا حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام احمد کی ایک روایت کے مطابق یہ خرید وفروخت جائز ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک جب تک مال ربوی وغیر ربوی کو جدا جدا نہ کرلیا جائے اس وقت تک یہ خرید وفروخت صحیح نہیں ہے[۱] البتہ آج کل کے بعض شافعی اور حنبلی علماء یہ کہتے ہیں کہ اگر مخلوط میں مال غیر ربوی، مال ربوی سے زیادہ ہے تو پھر یہ خرید وفروخت جائز ہے ورنہ نہیں ہے[۲]

اب اس مسئلہ کو شیئرز پر منطبق کر کے دیکھیں تو صورت یہ ہے کہ اگر کمپنی کا شیئر مثلاً قیمت اسمیہ کے مطابق سو روپیہ کا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ کمپنی کے سو روپے کے اثاثوں کے مقابل ہے۔اگر کمپنی کے جامد اثاثے نہیں ہیں تو پھر سو روپے کا شیئر سو روپے کے مقابل ہے۔لہذا اگر اب شیئر ۱۰۵ روپے کا بیچا تو یہ سود ہوگا اور اگر کمپنی کے جامد اثاثے بھی ہیں اور نقد بھی تو اب یہ سو روپے کا شیئر نقد اور جامد کے مقابل ہے لہذا تفاضل یعنی زیادتی کے ساتھ اس کی خرید وفروخت جائز ہو جائے گی۔[۳]

اگر شیئر ہولڈر، شیئر کو کمپنی سے ملنے والے نفع کے لیے نہیں بلکہ تجارت کے لیے خریدتا ہے تو اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ چونکہ بازار حصص میں شیئرز کی تجارت اندازوں (Estimates) اور تخمینوں (Speculation) پر مدار رکھتی ہے لھذا اسکی بات کی دلیل پیش کرنا ہوگی کہ تخمینوں کے ذریعے کی جانے والی خرید وفروخت صحیح ہے اور یہ سٹہ نہیں ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ سٹہ کی حقیقت دو باتوں میں دائر ہے ۔اول یہ کہ سٹہ وہ ہوتا ہے جس میں ایک طرف سے ادائیگی متعین ہو اور دوسری طرف سے موہوم ہو۔دوسری بات یہ ہے کہ جس طرف سے ادائیگی ہو رہی ہے اسکی رقم دو باتوں میں دائر ہو یا تو یہ رقم خود بھی ڈوب جائے گی یا اور رقم کو کھینچ کرلائے گی۔

ظن وتخمین پر مشتمل ہر معاملہ اور بیع ناجائز نہیں ہوتی بلکہ شرعی رعایت نہ رکھنے سے معاملہ ایسا بن جاتا ہے۔

۱۔ جن کمپنیوں کے شیئرز بازار حصص میں فروخت ہو رہے ہیں مگر وہ ابھی وجود میں نہیں آئیں تو ان کے شیئرز بیع غیر مملوک ہے جو ناجائز ہے۔

۲۔ جن صورتوں میں کوئی بیع وشراء نہیں ہوتی صرف آخر میں جا کر آپس میں فرق برابر کر لیتے ہیں یہ بھی ناجائز ہے۔ کیونکہ یہاں کوئی بیع ہوئی ہی نہیں۔

۱۔ المبسوط ۱۴/ ۵؛ مغنی المحتاج ۲/ ۲۸؛ المغنی ۴/ ۴۴

۲۔ اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص ۸۶؛ شرکت ومضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۳۴-۳۳۵

۳۔ اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص ۸۶-۸۷؛ شرکت ومضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۳۵-۳۳۸

۳۔ مستقبل کی بیع جو غائب سودوں میں ہوتی ہے وہ بھی ناجائز ہے کیونکہ بیع ان چیزوں میں ہے جن کی مستقبل کی طرف اضافت باتفاق فقہاء ناجائز ہے۔

۴۔ رہا یہ امر کہ شیئرز پر شرعی قبضہ کیسے متحقق ہوگا۔ تو اس کے بارے میں دلائل دونوں طرف کے موجود ہیں یعنی یہ بھی کہ جب بائع اور مشتری نے خرید و فروخت کا معاملہ کر لیا اور شیئر کے تمام منافع ونقصان اب مشتری کے ذمہ ہیں تو اب قبضہ شرعی کی روح موجود ہے۔ اس لیے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ ضمان مشتری کی طرف منتقل ہوتا۔ اس جہت کو دیکھیں تو شیئرز کی بیع قبل القبض جائز ہے مگر یہ اصول کہ ہر شے کا قبضہ عرف کے مطابق ہوتا ہے اور عرف میں قبضہ اسی وقت سمجھا جاتا ہے جب شیئر ہاتھ میں آجائے تو پھر بیع ناجائز ہونی چاہیے۔

غور کرنے سے جہت اول راجح معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ جہاں حقیقی اور حسی قبضہ نہ ہو سکے وہاں اگر تخلیہ کے ذریعے مبیع کا ضمان مشتری کی طرف منتقل ہو جائے تو یہاں وہ دونوں علتیں ختم ہو جاتی ہیں جن کے باعث بیع قبل القبض ناجائز ہوتی ہے۔ یعنی "ربح مالم یضمن اور غرر انفساخ." ربح ما لم یضمن کا معنی تو واضح ہو چکا کہ اس چیز کا نفع حاصل کرنا جسکی ذمہ داری ابھی نہیں اٹھائی۔ غرر انفساخ کا معنی ہے کہ جب چیز بائع اول نے قبضہ کے بغیر مشتری کو بیچی اور اس مشتری نے پھر بائع بن کر یہ چیز آگے بیچ دی تو اگر اس پہلی بیع میں بیع قبل القبض ہی ہلاک ہو گیا تو بیع اول فسخ ہو جائے گی۔ اور پھر بیع ثانی فسخ ہو جانے کا احتمال شروع ہی سے رکھتی ہے اور یہی غرر انفساخ کا ہے کہ بوقت بیع، بیع کے فسخ ہو جانے کا دھوکہ پایا جائے۔

اب تخلیہ کا معنی یہ ہے کہ مشتری اور بیع کے درمیان کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے گھر میں ایک برتن میں موجود سرکہ فروخت کیا اور مشتری کے سامنے کر دیا۔ مشتری نے اس برتن پر اپنی کوئی نشانی لگائی اور برتن کو سیل کر دیا اور بائع ہی کے گھر میں رکھ دیا۔ اب اگر یہ سرکہ ضائع ہو گیا تو مشتری کے مال میں سے ہی ضائع سمجھا جائے گا۔

"وا جمعو علی ان التخلیة فی البیع الجا ئز تکون قبضا وفی البیع الفا سدروایتا ن والصحیح انها قبض.........رجل با ع خلاً فی دن فی بیته فخلی بینه و بین المشتری فختم المشتری علی الدن و تر که فی بیت البائع فهلک بعد ذلک فانه یهلک من ما ل المشتری فی قول محمد و علیه الفتوی."[1]

اب چونکہ شیئرز کی فروخت کمپنی میں بائع کے حصہ مشاع (مشترکہ حصہ) کی فروخت ہے اور مشاع کا قبضہ حسی تو ہو نہیں سکتا اس لئے وہاں فقہاء نے تخلیہ ہی کو قبضہ قرار دیا ہے۔ صاحب المبسوط علامہ سرخسی بیع اور اجارہ میں مشاع کے درمیان فرق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وهذا بخلا ف البیع، لا ن التسلیم هناک با لتخلیة یتم و ذلک فی الجزء الشائع

---

[1] فتاویٰ عالمگیری ۱۶/۳

یتم" ل

اب دوسری طرف صورت حال یہ ہے کہ بازار حصص میں Short Sale کا عام رجحان ہے۔ Short Sale کا معنی ہے بیع غیر مملوک۔ ایسی چیز کی فروخت جس کا بائع مالک نہیں۔ اب اگر بائع نے Short Sale کی تو یہاں خود بائع بھی ابھی شیئر کا مالک نہیں بنا تو وہ مشتری کو کیسے شیئر کا تخلیہ دے سکتا ہے۔ نیز کراچی اسٹاک ایکسچینج کے قواعد وضوابط میں یہ چیز مصرح ہے کہ حاضر سودوں (فوری سودوں) کا تصفیہ پیر کے دن ہوگا۔ اگر بائع اس دن شیئر کا قبضہ مشتری کو نہ دے سکا تو مشتری اتنے شیئرز اس کمپنی کے بازار سے خریدنے کا حق دار ہوگا اور اگر اسے مطلوبہ شیئرز اس قیمت کی نسبت مہنگے ملے جس پر وہ بائع سے خرید کا سودا کر چکا تھا تو بائع اس کا ذمہ دار ہوگا اور مشتری کے نقصان کو پورا کرے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بائع نے پیر کے دن تک شیئرز یا تو اسلئے مشتری کے حوالے نہیں کیے کہ وہ شیئرز اسکے پاس پہنچے ہی نہیں تھے کہ آگے بیچ دیے جاتے یا یہ کہ اسکا ارادہ بدل گیا تھا، دونوں صورتوں میں بات ظاہر ہے کہ اس نے مشتری کو تخلیہ دیا ہی نہیں۔ نیز یہ کہ جب اسٹاک ایکسچینج کے قواعد بجائے بائع کو مطلوبہ شیئرز مشتری کو دینے کے مشتری کو یہ اختیار دیتے ہیں کہ وہ بازار سے کسی دوسرے شخص سے خرید لے بالفاظ دیگر پہلی بیع فسخ کر دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مشتری کا قبضہ نہیں ہوا اور بائع نے کسی اور کو بیچ دیے ہیں۔

اس تمام تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مشتری کا قبضہ ڈیلوری سے ہی متحقق ہوگا اور یہ مشتری آگے اسی وقت فروخت کر سکتا ہے جب اسے باقاعدہ ڈیلیوری مل جائے۔ ۲

مانعین کے اعتراضات

ا۔ کمپنی کا معاملہ شرکت عنان کا نہیں۔ اس کے بالمقابل کمپنی کے قواعد وضوابط میں یہ لکھا ہوا ہوتا ہے کہ ڈائریکٹران اجرت لیں گے تو یہ معاملہ اجارہ کا ہے۔ جب قواعد وضوابط میں ہی اجرت پر کام کرنے کا ذکر ہے تو پھر اس معاملہ کا عقد اجارہ ہونا ثابت ہے۔ شرکت عنان میں تو ہر عامل کو محنت اور سرمایہ کے بقدر متناسب نفع ملتا ہے۔ اس بات کا ذکر کمپنی کے قواعد وضوابط میں نہیں ہوتا۔

۲۔ شریک عقد خود اجیر بھی ہو اسکی نظیر فقہ اسلامی میں نہیں۔ ۳

۳۔ جب عقد اجارہ فاسد ہوگیا تو اب محض آواز اٹھانے سے یہ فساد تو مرتفع نہیں ہوسکتا۔ بالخصوص جبکہ یہ آواز اٹھانا شرط ہے اور شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہے۔ اس کا معنی تو یہ ہوا کہ شیئرز خریدتے وقت آواز اٹھائے۔ ۴

ل المبسوط، ۱۵/۱۴۶

۲ شیئرز پر شرعی قبضہ سے متعلق یہ تفصیل دارالعلوم کراچی کے فتویٰ سے لی گئی ہے۔ استفتاء، اسٹاک ایکسچینج میں شیئرز کی خرید وفروخت اور ان پر قبضہ سے متعلق حکم شرعی کی تحقیق، (ماہنامہ) البلاغ، مدیر محمد تقی عثمانی، کراچی، جامعہ دارالعلوم، اگست ۲۰۰۵ء، ص ۱۰۶-۱۱۳

۳ فقہی مضامین، ص ۴۰۷ ۴ ایضاً، ص ۴۱۱

۴۔ سود لینے سے بچت تو ممکن ہے مگر جب ڈائریکٹران نے کمپنی چلانے کے لئے قرضہ لیا تو اس کا سود وہ حصہ داروں کے نفع میں سے نکالیں گے۔ لہذا یہاں سود دینے کا معاملہ ہوا جو ناجائز ہے۔[1]

۵۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ کو غالباً اسکا اندازہ نہیں تھا کہ کمپنی کے قواعد وضوابط پہلے سے باقاعدہ طے ہوتے ہیں جس میں ڈائریکٹر کا اجرت پر کام کرنا مصرح ہوتا ہے اسی لئے حضرت تھانویؒ انھیں صرف وکیل قرار دے دیتے ہیں۔[2]

مجوزین کی طرف سے جوابات

۱۔ کمپنی کے وجود میں آنے کیلئے عقد اجارہ ضروری نہیں بلکہ جب ممبران رقم اکھٹی کرتے ہیں اور کمپنی بن جاتی ہے تو مخصوص مدت کے بعد اسکی ایک میٹنگ ہوتی ہے جس میں ڈائریکٹران کی تقرری اور انکی اجرتیں متعین ہوتی ہیں۔ لہذا اگر عقد اجارہ ہوتا بھی ہے تو ضمنی طور پر۔[3]

۲۔ شریک خود اجیر ہو سکتا ہے۔ احسن الفتاویٰ میں متعدد نصوص ذکر کرنے کے بعد منجملہ امور مندرجہ ذیل امور ذکر کیے ہیں۔

۱۔ شریک کو اجیر رکھنے کا جواز کسی نص شرعی سے ثابت نہیں، امام ابوحنیفہؒ سے بھی اس بارے میں کوئی روایت نہیں۔ امام محمدؒ کا قول عدم جواز کا ہے مگر اسکے ساتھ علت ذکر نہیں۔ پھر بعض مشائخ نے جو علتیں بیان فرمائی ہیں وہ دوسرے مشائخ کی نظر میں مخدوش ہیں۔ قفیز طحان اگرچہ نص شرعی سے ثابت ہے تاہم بعض مشائخ نے محض تعامل کے باعث اسکے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ ترک نص شرعی کے لئے تعامل عام کی شرط ہے مگر ترک نص مذہب کے لئے خاص تعامل بھی کافی ہے۔ مذہب حنفی ہونے کی حیثیت سے اقوال صاحبین سے تعامل مقدم ہے۔ نص مذہب کو تو تعامل خاص سے بھی ترک کر دیا جاتا ہے اور کمپنی کے شرکاء کو اجیر رکھنے کا تو تعامل عام ہے لھذا اس میں بطریق اولیٰ نص مذہب متروک ہوگی۔ بالخصوص جبکہ یہ نص امام بھی نہیں بلکہ قول امام محمدؒ ہے جس سے تعامل مقدم ہے۔ پھر مضاربت سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے۔ مضارب عمل مشترک سے نفع حاصل کرتا ہے۔[4]

۳۔ یہ اعتراض کہ اجرتیں اور الاؤنسز مجہول ہوتے ہیں۔ صحیح نہیں اسلئے کہ وہ عرفاً متعین ہوتے ہیں۔[5]

۴۔ ہر کمپنی کے نظام میں سودی قرض لینے کا ذکر نہیں ہوتا۔ اگر بعض کمپنیوں کے نظام میں سود لینے کا ذکر ہوتا ہے تو پھر ساتھ ''سود'' کا لفظ نہیں ہوتا۔ ہاں بعض کمپنیوں کے نظام میں قرض لینے کا ذکر ہوتا ہے مگر وہ ضمنی چیز ہے۔ اصل یہ ہے کہ عقد

---

[1] فقہی مضامین، ص ۴۱۱

[2] ایضاً، ص ۴۱۰-۴۱۱

[3] دار العلوم کراچی کا مؤرخہ ۱۹ ربیع الثانی، ۱۴۲۵ھ کا فتوی، بحوالہ فقہی مضامین، ص ۴۰۷-۴۰۸

[4] احسن الفتاوی، ۷/ ۳۲۱-۳۲۸

[5] دار العلوم کراچی کا فتوی، بحوالہ فقہی مضامین، ص ۴۰۸

شرکت ہے اور شرکت شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتی وہ شرط فاسد خود بخود باطل ہو جاتی ہے۔[۱]

مانعین کی طرف سے جوابات پر اعتراضات

۱۔ کمپنی کے قواعد وضوابط میں یہ تو طے ہوتا ہے کہ ڈائریکٹران کمپنی کے امور چلائیں گے اور اجرت پر کام کریں گے۔ اگر چہ ان کا تقرر بعد میں ہوتا ہے۔ مگر اجرت پر کام کرنے کا ذکر قواعد وضوابط میں ہوتا ہے۔[۲]

۲۔ احسن الفتاویٰ کا فتوی شریک فی المال سے اجرت پر کام کروانے کا جواز ثابت کرتا ہے نہ کہ شریک بہ شرکت عنان سے۔[۳]

۳۔ ڈائریکٹر کی اجرتیں اور الاؤنسز عرفاً متعین اسلئے ہوتے ہیں کہ کسی کو یہ خبر نہیں کہ ڈائریکٹران کیا کچھ لے جاتے ہیں اگر خبر ہو جائے تو یہ شرط مفضی الی النزاع ہے۔[۴]

۴۔ اگر کمپنی کے نظام میں سود لینے کا تذکرہ نہیں ہوتا تو پھر کمپنی اپنا کام کسطرح چلاتی ہے تو پھر انکا قرض لینا معروف ہوا اور المعروف کالمشروط۔ پھر یہ عقد، عقد شرکت نہیں بلکہ اجارہ ہے جو شرط فاسد سے فاسد ہو جاتا ہے۔ نیز ایسی کمپنیاں جو سودی قرض نہ لیتی ہوں اقل القلیل اور نادر ہیں۔ اور النادر کالمعدوم۔[۵]

محقق کی رائے:

محقق کی رائے یہ ہے کہ کمپنی کی ہیئت ترکیبی، کام کی نوعیت اور نفع کی تقسیم وغیرہ پر نظر ڈالنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ کمپنی، شرکت عنان ہی کی ایک جدید قسم ہے۔ مانعین کا یہ کہنا کہ شرکت عنان حقیقت یعنی شرکاء کا مل کر کام کرنا اور پھر اپنی محنت کے بقدر نفع میں شریک ہونا، اس کا کہیں تذکرہ نہیں ہوتا، یہ غلط ہے، اسلئے کہ یہ امر بداہۃً معلوم ہوتا ہی ہے۔

جب کمپنی شرکت عنان ہی کی ایک قسم ہے تو پھر ڈائریکٹران کو سود پر قرضہ لینے کا اختیار دینا شرط فاسد ہونے کے باوجود اس شرکت کو فاسد نہیں کرے گا۔ اسلئے کہ شرکت، شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتی۔

اسلئے مجوزین کا مؤقف دلائل کے اعتبار سے قوی ہے اور شیئرز کی خرید وفروخت جن شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

۱۔ کمپنی کا بنیادی کاروبار حرام نہ ہو، مثلاً وہ کمپنی شراب بنانے کا کام کرتی ہو۔

۲۔ کمپنی کے کچھ اثاثے منجمد شکل میں موجود ہوں۔

۳۔ کمپنی اگر فاضل رقم کو بینک میں رکھ کر سود لیتی ہو یا اپنا کام چلانے سودی قرض لیتی ہو تو حاملِ شیئر کمپنی کے سالانہ اجلاس

۱۔ دار العلوم کراچی کا فتوی، بحوالہ فقہی مضامین، ص ۴۰۹

۲۔ ایضاً، ص ۴۰۸

۳۔ ایضاً، ص ۴۰۸

۴۔ ایضاً، ص ۴۰۸-۴۰۹

۵۔ ایضاً، ص ۴۰۹

میں اس عمل کے خلاف آواز اٹھائے اور سودی اعمال سے اپنی برأت کا اظہار کرے۔

۴۔ جب منافع تقسیم ہوں تو اس نفع میں جتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہو، اسے بغیر ثواب کی نیت کے صدقہ کر دیا جائے۔

فصل دوم

نظام بینکاری کے جدید مسائل اور اردو فقہی ادب

معاصر اسلامی بینکاری

یورپ کے صنعتی انقلاب کے بعد دنیا میں جو اہم تبدیلیاں رونما ہوئیں، ان میں سے ایک بینکاری کے نظام کا ظہور تھا۔ یوں تو بینکاری کی تاریخ اس سے بھی پرانی بتلائی جاتی ہے، تاہم موجودہ دور میں اس کی شکل و ہیئت، صنعتی تہذیب ہی سے جڑی ہوئی ہے۔ پروفیسر اوصاف لکھتے ہیں:

> خود مغربی دنیا میں بھی تجارتی بینکوں کی تاریخ کچھ زیادہ قدیم نہیں ہے۔ مغربی دنیا میں تجارتی بینکاری کے نظام کا ظہور اور اسکی ترقی، گذشتہ دو اڑھائی صدیوں میں صنعتی تہذیب کے عروج کے ساتھ ساتھ ہوئی ہے۔ صنعتی انقلاب کے نتیجہ میں تاجروں، صنعت کاروں اور صانعین کی تعداد میں زبردست اضافہ ہوا، جو اپنے کاروبار کو وسعت دینا چاہتے تھے اور مختلف اشیاء کی پیداوار کیلئے کارخانے قائم کرنا چاہتے تھے، لیکن خود انکے ذاتی مالی وسائل اس کام کے لئے کافی نہ تھے اس لئے کسی ایسے طریقے کی ضرورت تھی جس کے ذریعے انہیں ان لوگوں کے مالی وسائل پر تصرف کا موقع حاصل ہو سکے جن کے پاس وسائل تو تھے لیکن وہ اسکے پیداواری (Productive) استعمال سے قاصر تھے۔[1]

یہی مالیاتی ثالثی (Financial Intermediation) تھی جسکی ضرورت نے تجارتی بینکاری کو وجود دیا۔ یہ اس مفروضہ پر قائم ہے کہ ایک جانب کھاتہ داروں (Borrowers) اور بینک اور دوسری جانب قرض داروں (Depositors) اور بینک کے درمیان تعلق، لین دین اور دین داری کا تعلق ہے۔ سود اس نظام میں ساکھ (یا ادھار) کی قیمت تصور کیا جاتا ہے جو زر کی متبادل لاگت کو ظاہر کرتا ہے۔[2]

مسلمان علماء و فقہاء نے سود کی اس موجودگی کے باعث ہی روایتی مغربی بینکاری کو رد کیا تھا۔ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی لکھتے ہیں۔

> "Muslim think that riba (which they generally and correctly thought included bank interest) makes the banking and financial system unfair and in capable of ensuring the best

---

۱۔ اوصاف احمد، پروفیسر، اسلامی بینک کاری، اسلام آباد، انسٹیٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز، ۱۹۹۲ء، ص ۲۳

۲۔ ایضاً، ص ۱۹

interest of people ۱؎"

ظاہر ہے کہ ایک مسلمان کے لئے، مسلمان ہوتے ہوئے، شرعی طور پر سودی بینکاری کو اپنانے کی اب کوئی صورت نہ تھی۔ اب اہل اسلام کیلیے ایک ہی راستہ تھا۔ وہ یہ کہ وہ اس نظام کے متبادل کوئی دوسرا نظام لے کر آئیں۔ اس نظام بینکاری کو وہ بالکلیہ اس لیے رد نہیں کر سکتے تھے کہ وہ جدید صنعتی اور مالیاتی نظام کے لیے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت اختیار کر گیا تھا۔

لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر مغربی سودی بینکاری کے متبادل اسلامی بینکاری کے نظام کے آنے میں اس قدر تاخیر کیوں ہوئی۔

اسکا جواب دیتے ہوئے ایک مفکر لکھتے ہیں کہ عین اسی دور میں مغربی افکار اور اسلام کے درمیان ہم آہنگی ظاہر کرنے کا مزاج بھی ابھرا تھا۔ بعض دانشوروں نے بینک کے سود کے بارے میں یہ توجیہہ کی کہ حرمت ربا کا اطلاق صرف ان قرضوں پر ہوتا ہے جو افراد کی طرف سے نامناسب شرح سود (Usurious Loan) پر دیئے جائیں، بعض نے یہ کہا کہ مقاصد صرف (Consumption Purposes) کے لیے لیا جانے والا قرض اگر سودی ہو تو وہ حرام ہے جبکہ تجارتی بینکوں کا سود عموماً پیداواری قرضوں (Productive Loans) پر ہونے کے باعث حرام نہیں ہے۔ دوسری بات یہ بھی ہے کہ نوآبادیاتی دور میں بیشتر اسلامی ممالک کی معیشتیں نوآبادیاتی طاقتوں کے قبضہ واختیار میں تھیں۔ لہذا وہ کسی متبادل نظام کے لانے پر از خود قادر نہ تھے ۲؎۔

اسلامی بینکاری کی تاریخ

اسلامی بینکاری کی تاریخ کے موضوع پر اولین تحریر ۱۹۴۰ء میں ملتی ہے۔ ۳؎ لیکن اسلامی بینکاری کے اولین تجربات بیسویں صدی کی چھٹی دھائی میں ملتے ہیں۔ ان میں مصر میں مت غمر کا تجربہ، ملائشیاء میں تبونگ حاجی کا تجربہ، پاکستان کے

۱؎ Siddiqi, M.Najatullah,Islamic Banking and Finance in theory and practice;A survey of state of the art,Islamic Economic Studies,(ed)Tariqullah Kahn, Jaddah, Islamic Development Bank,Vol,13,No,2,P2

۲؎ اسلامی بینک کاری، ص ۲۴-۲۵

۳؎ Siddiqi, M.Najatullah, Muslim Economic thinking, Leicester, The Islamic Foundation, 1981, PP29-30

شہر کراچی میں ایک غیر سودی بینک کا تجربہ شامل ہے۔[1]

مت غمر کا تجربہ

مت غمر بنیادی طور پر ایک دیہی علاقہ تھا یہاں کی آبادی دوسرے دیہی علاقوں کی طرح مذہبی احکام کی پابند تھی۔ یہ لوگ اپنی بچتیں عام تجارتی بینکوں میں اس لیے نہیں رکھواتے تھے کہ ان بینکوں میں بچتوں پر سود ملتا تھا۔ نیز دیہی علاقوں میں یوں بھی تجارتی بینک اپنی شاخیں نہیں کھولتے۔ ان لوگوں کی اکثر بچتیں سماجی تقریبات اور ناگہانی آفات کا مقابلہ کرنے کے لیے استعمال ہوتی تھیں لیکن وہ پیداوار اور سرمایہ کاری میں تبدیل نہیں ہوتی تھیں۔

مت غمر پروجیکٹ میں بینک تین طرح کے کھاتے کھولتے تھے۔ بچت کھاتے، سرمایہ کاری کھاتے اور زکوۃ کھاتے بچت کھاتوں میں جمع شدہ رقم کو عند الطلب نہیں نکالا جا سکتا تھا، گو بعض شرائط کے ساتھ اسکی اجازت رکھی گئی تھی۔ اس رقم کی سرمایہ کاری نفع میں شرکت کی بنیاد پر کی جاتی تھی۔ کھاتہ داروں کو سود کی بجائے نفع کا ایک حصہ ادا کیا جاتا تھا۔ زکوۃ کھاتے میں وہ رقوم وصول کی جاتی تھیں جن کو زکوۃ کے لیے مخصوص کر دیا گیا ہو اور ادا کنندگان غرباء اور مستحقین میں اس رقم کی تقسیم بینک کے ذریعہ کرانا چاہتے ہوں۔[2]

مت غمر پروجیکٹ میں غیر متوقع کامیابی حاصل ہوئی۔ ۱۹۶۳ء تا ۱۹۶۶ء بچت کھاتوں کی رقوم ۲۵ ہزار مصری پاؤنڈ سے بڑھ کر ۷۵ مصری پاؤنڈ ہوگئی تھی لیکن اس پروجیکٹ کو سیاسی اسباب کی بناء پر ترک کر دیا گیا۔[3]

تبونگ حاجی

ملائشیاء کا زیارت (حج) کا انصرامی فنڈ اور بورڈ (Pilgrims Management Fund and Board) جس کو تبونگ حاجی (Tubung Haji) کے مقبول عام نام سے پکارا جاتا ہے، اس کو اسلامی بینکاری کی تاریخ میں مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ اس ادارے کے قیام کے دو مقصد تھے۔ ایک یہ کہ اکثر ملائشی مسلمان حج پر جانے سے قبل اپنی جائیداد منقولہ وغیر منقولہ فروخت کر دیتے تھے۔ حج سے واپسی کے بعد یہ لوگ اقتصادی بدحالی کا شکار ہو جاتے تھے۔ اس لیے کسی ایسے ادارے کی ضرورت محسوس ہوئی، جو حج پر سفر کے لیے مالیات فراہم کر سکے۔ دوسرا مقصد یہ تھا کہ حج پر خرچ کی جانے والی رقوم سود کی آمیزش سے پاک رہیں۔

---

1. Islamic Banking and Finance in theory and practice,P3

۲. اسلامی بینک کاری، ص ۲۸

۳. ایضاً، ص ۲۸-۲۹

عام تجارتی بینکوں میں یہ خواہش پوری نہیں ہوسکتی تھی۔ لہٰذا ان مقاصد کے حصول کے لیے ۱۹۶۳ء میں زائرین بچت کارپوریشن (Pilgrims Saving Corporation) قائم کی گئی، جسکو ۱۹۶۹ء میں تبونگ حاجی میں ضم کردیا گیا تبونگ حاجی کے بطور مالیاتی ادارے کے مندرجہ ذیل مقاصد تھے۔

۱۔ مسلمانوں کو ایسے مواقع بہم پہنچانا کہ وہ حج کے اخراجات یا اپنے دوسرے نفع بخش مقاصد کے لیے بچت کرسکیں۔

۲۔ مسلمانوں کو ایسے مواقع فراہم کرنا کہ وہ اسلامی اصولوں کے مطابق اپنی بچت کی سرمایہ کاری، صنعت، تجارت، باغات اور غیر منقول جائیداد وغیرہ میں کرسکیں۔

۳۔ حج کے سفر کے دوران تبونگ حاجی کی مختلف سہولیات کے ذریعے مسلمانوں کی حفاظت اور بہبود کے لیے خدمات کی فراہمی۔

تبونگ حاجی کی ابتداء ۱۹۶۳ء میں ۱۲۸۱ کھاتہ داروں سے ہوئی جنھوں نے مختلف کھاتوں میں ۴۲ ہزار ۲ سو ملائشین ڈالر جمع کیے تھے۔ ۱۹۸۵ء کے اواخر تک پورے ملک میں تبونگ حاجی کی ۲۵ شاخیں پھیل چکی تھیں۔ کھاتہ داروں کی تعداد بڑھ کر ۸ لاکھ ۲۷ ہزار ۲۲۰ ہوچکی تھی اور کھاتوں میں جمع کل رقم دس ارب (ایک بلین) ملائشین ڈالر سے تجاوز کرگئی تھی۔

تبونگ حاجی کے اعمال کی بنیاد مطلق وکالت (Absolute Power of Authority) پر رکھی گئی ہے۔ کھاتہ دار تبونگ حاجی کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ اسکی جمع کی ہوئی رقم کو نفع بخش کاروبار وغیرہ میں لگادے۔ لوگ اپنی بچتیں اپنی تنخواہوں میں سے کٹوا کر ملک کے طول و عرض میں پھیلی ہوئی شاخوں اور ڈاک خانوں کے ذریعے بھی جمع کروا سکتے ہیں۔ رقم نکلوائی بھی جاسکتی ہے تاہم اگر رقم جمع کروانے والے شخص نے اس سال حج کرنا ہو تو پھر اسکی رقم واپس نہیں دی جاتی۔ تبونگ حاجی کی سرمایہ کاری کی چار مختلف شکلیں ہیں۔

۱۔ تجارتی حصص میں سرمایہ کاری

۲۔ ذیلی کمپنیوں میں سرمایہ کاری

۳۔ آراضی اور عمارات کی تعمیر میں سرمایہ کاری

۴۔ کم مدتی سرمایہ کاری [1]

ناصر اجتماعی بینک

قاہرہ میں ناصر اجتماعی بینک کا قیام ۱۹۷۱ء میں عمل میں آیا اور ۱۹۷۳ء میں اس نے اپنے کام کا آغاز کیا۔ ناصر

---

[1] اسلامی بینک کاری، ص ۲۹-۳۱

اجتماعی بینک ایک عوامی ادارہ ہے جسے خود مختار حیثیت حاصل ہے۔اسکا بنیادی مقصد اجتماعی اور معاشرتی مقاصد کا حصول ہے مثلاً چھوٹے منصوبوں کے لیے نفع میں شرکت کی بنیاد پر غیر سودی قرض دینا، فقراء اور ضرورت مندوں کی مدد کرنا، غریب اور ضرورت مند طلباء کو یونیورسٹی کی سطح اور اعلیٰ تعلیم کے لیے قرض اور وظائف دینا[۱]

دیگر اسلامی بینکوں کا قیام

ستر (۷۰ء) اور اَسی (۸۰ء) کی دہائی میں اسلامی بینکوں کی تعداد میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ پچھلی صدی کے آخر تک بیسیوں بینک اور سرمایہ کاری کی کمپنیاں وجود میں آچکی تھیں۔ بینکوں میں دبئی اسلامی بینک اور اسلامی ترقیاتی بینک قابل ذکر ہیں۔ مؤخر الذکر کا مقصد اسلامی بینکاری کے بارے میں تجربہ، رہنمائی اور سرمایہ فراہم کرنا ہے۔ بڑی بڑی ہولڈنگ کمپنیوں میں دارالمال الاسلامی (DMI) ہے۔۱۹۹۲ء تک یہ ادارہ ۲۲ مختلف اداروں کے ذریعہ ۱۴ ملکوں میں کام کر رہا تھا۔دوسری بڑی کمپنی ''البرکۃ گروپ'' ہے۔یہ بھی ۱۹۹۲ء تک ۱۲ ذیلی کمپنیوں کے ساتھ کام کر رہی تھی۔[۲] ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کا کہنا ہے کہ اسلامی بینکاری کے لیے مرابحہ کے استعمال نے اسلامی بینکاری کو خوب ترویج دی۔

> ''However the prolifiration of Murabahah did give a big boost to Islamic finance during the coming decades . Their total number by year 2004 may have exceeded 200,spread more than fifty countries.''[۳]

اور اب تو صورت حال یہ ہے کہ مغربی سودی بینکوں نے بھی اسلامی بینکاری کی شاخیں (branches) اور شعبے (windows) کھول لی ہیں۔ بڑے بڑے مغربی سودی بینک HSBC City bank اور ABN AMRO بھی اسلامی بینکاری کو اختیار کر چکے ہیں۔[۴]

اس معاملے میں بعض ملکوں میں سرکاری سطح پر بھی اسلامی بینکاری کو اپنانے کی کوشش کی گئی۔ بنگلہ دیش، ایران، سوڈان اور ملائشیاء میں یہ کوششیں بہت حد تک کامیاب ہوئی۔

---

۱ اسلامی بینک کاری، ص ۳۱-۳۲

۲ ایضاً، ص ۳۲-۳۳

۳ Islamic Banking and Finance in theory and practice,P3

۴ Ibid

پاکستان میں اسلامی بینکاری

پاکستان میں اسلامی بینکاری کی تاریخ انیسویں صدی عیسوی کی ساتویں دھائی سے شروع ہوتی ہے۔ پاکستان وہ پہلا اسلامی ملک ہے جس میں سرکاری سطح پر اس عزم کا اظہار گیا کہ ملک کی معیشت کو سود سے پاک کیا جائے گا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اسلامی نظریاتی کونسل کو ایک خاص ہدف (Target) دیا گیا۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے نومبر ۱۹۷۷ء میں ملک کے نامور علماء، ماہرین اقتصادیات و بینک کاری پر مشتمل ایک پینل قائم کیا۔ جس نے اپنی رپورٹ فروری ۱۹۸۰ء میں پیش کردی۔ پھر ۱۵ جون ۱۹۸۹ء کو کونسل نے اپنے ایک اجلاس میں اس رپورٹ کو آخری اور حتمی شکل دے دی اور حکومت کو پیش کردی۔[1] اس رپورٹ کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے کونسل کے چیئر مین لکھتے ہیں۔

> ''استیصال سود سے متعلق کونسل کی رپورٹ اپنے موضوع پر دنیا میں سب سے پہلی کوشش ہے جس کی تیاری میں نہ صرف صاحب بصیرت علمائے دین بلکہ جدید اقتصادیات و بینک کاری کے پیچیدہ علمی اور فنی مسائل کا گہرا شعور و ادراک رکھنے والے اہل نظر حضرات کا وسیع تجربہ بھی شامل ہے۔''[2]

اسکے بعد سٹیٹ بینک آف پاکستان نے بھی بینکوں کیلیے چند متبادلات (Alternatives) اس رپورٹ ہی کی روشنی میں متعین کر دیئے۔ کونسل کی اس رپورٹ میں سود کی جو متبادل اساس پیش کی گئی تھی، بعض مخلص ماہرین کو اس سے اتفاق نہ تھا۔ ان میں سب سے زیادہ نمایاں نام پاکستان کے مشہور اقتصادی ماہر شیخ محمود احمد کا ہے۔ انہوں نے کونسل کی رپورٹ پر اپنا اختلافی نوٹ لکھا جو بوجوہ چھپ نہ سکا۔ بعدازاں سود کی متبادل اساس کے نام سے علیحدہ طبع ہوا۔[3] اسکے علاوہ بعض اہل علم نے انفرادی طور پر بھی بلاسود بینکاری کا ایک مکمل خاکہ پیش کیا جو کونسل کی اس مذکورہ بالا رپورٹ سے بھی پہلے تیار ہوا تھا۔ ان میں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کا دیا ہوا خاکہ خاصہ مقبول ہوا۔[4] پھر بیسویں صدی کی آخری دو دہائیوں میں پاکستان میں ایک سے زائد افراد نے بلاسود بینکاری پر اپنے نتائج تحقیق پیش کیے۔

مگر ان سب خاکوں اور نقشوں میں جو کمی تھی وہ یہ تھی کہ ان سب میں بلاسود بینکاری کو رائج کرنے سے پہلے سودی

---

[1] یہ بات بلاسود بینک کاری پر اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ کے ابتدائیے اور حرف آغاز میں مذکور ہے۔ ابتدائیہ ڈاکٹر عبدالواحد ہالے پوتا کا اور حرف آغاز جسٹس ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن کا لکھا ہوا ہے۔

[2] بلاسود بینک کاری پر اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ کا حرف آغاز، ص ۳

[3] شیخ محمود احمد، سود کی متبادل اساس، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۶ء

[4] نجات اللہ صدیقی، ڈاکٹر، بلاسود بینک کاری، لاہور، اسلامی پبلی کیشنز، ۱۹۶۹ء

بینکاری کا خاتمہ ضروری تھا۔ کسی میں بتدریج اور کسی میں بلا تدریج فی الفور۔

یہی وہ بنیادی خامی تھی جس کے باعث ان خاکوں میں سے کسی پر بھی بالکلیہ عمل نہ ہو سکا۔ ان کو خامی اس لحاظ سے کہا گیا ہے کہ انکے نفاذ کے لیے قدیم سودی نظام کا خاتمہ ضروری ہے ورنہ قدیم نظام کے خاتمے پر انکا انحصار ایک خوبی بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر علماء سودی بینکاری کے خلاف مسلسل آواز اٹھاتے رہے ہیں نیز یہ کہ ذمہ دار اہل علم جج حضرات نے متعدد دفعہ عدالتی فیصلوں کے ذریعے سود کی حرمت کی توثیق کی اور اس کو معیشت سے بالکلیہ ختم کرنے کی ہدایت کی۔

بہر حال سودی بینکاری کو ختم کیے بغیر سودی بینکوں ہی میں نفع و نقصان کی بنیاد پر شراکتی (Profit and Loss Sharing Accounts) کھاتے کھولے گئے۔ نیز دوسرے متبادلات رائج کیے گئے مگر وہی ہوا جسکا خدشہ تھا۔ نفع نقصان کی بنیاد پر شراکتی کھاتے صحیح اسلامی خطوط پر چل سکے اور نہ ہی دوسرے متبادلات مثلاً مرابحہ موجلہ، بائی بیک Buy Back وغیرہ صحیح طریقے پر استعمال ہوئے، نتیجہ یہی ہوا کہ سودی بینکاری ختم نہ ہو سکی۔[1]

ہمیشہ پاکستان کے اہل علم حضرات کی یہ کوشش رہی کہ بینکاری کے نظام کو اس طریقے سے اسلامی خطوط پر استوار کیا جائے کہ کوئی شخص یا ادارہ آسانی سے اسے اغواء (Trap) نہ کر سکے، مفتی محمد شفیع ؒ کے وقت سے مقتدر علماء کی مجلس، "مجلس تحقیق مسائل حاضرہ" کراچی میں قائم تھی۔ یہ وہی مجلس ہے جس نے انتقال خون، پیوند کاری، اور انشورنس جیسے مسائل پر قابل قدر تحقیق کی تھی۔ اسی مجلس کے تحت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی اور دیگر متعدد علماء مفتی تقی عثانی، مفتی عبدالشکور ترمذی وغیرہ کی ایک جماعت نے بلاسود بینکاری کے مسئلہ پر تحقیق کے لیے شعبان ۱۴۱۲ھ میں ایک اجلاس منعقد کیا، اس میں پاکستان بینکنگ کونسل کے دو ممبر بھی شریک تھے۔ اس اجلاس میں کچھ تجاویز منظور ہوئیں۔[2] بعد ازاں انہی تجاویز کی بنیاد پر بینکنگ کا جو نظام پروان چڑھا آج ملک کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے اسلامی بینک اور اسلامک ونڈوز میں وہی نافذ ہوا۔ تفصیل آگے آ رہی ہے۔

معاصر اسلامی بینکاری

پاکستان میں معاصر اسلامی بینکاری میں "البرکہ گروپ" کے "بینک البرکۃ" اور "میزان بینک" سود سے پاک اسلامی بینکاری کے مدعی ہیں۔ میزان بینک خالص اسلامی بینکاری (Premier Islamic Banking) کا مدعی ہے۔ اسکے علاوہ باستثنائے چند کے تقریباً تمام سودی بینکوں نے بھی اسلامی بینکاری کی شاخیں کھول لی ہیں۔ پاکستان کی

۱۔ محمد تقی عثانی، مفتی، اسلام اور جدید معیشت و تجارت، کراچی، مکتبہ معارف القرآن، ۲۰۰۳ء، ص ۱۳۸-۱۴۳

۲۔ احسن الفتاویٰ، ۱۱۶/۷-۱۲۵

معروف علمی شخصیت مولانا محمد تقی عثمانی کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ کم از کم اس ملک میں اسلامی بینکاری کو اپنانے والے تمام اداروں میں انکے تلامذہ شرعی نگران((Shariah Advisor) کے طور پر مقرر ہیں۔ مولانا کے صاحبزادے ڈاکٹر عمران اشرف عثمانی، میزان بینک کے بورڈ آف ڈائریکٹرز میں شامل ہیں اور اسکے ساتھ ساتھ مرکز اقتصادِ اسلامی پاکستان (Centre of Islamic Economics Pakistan) کے چیئر مین بھی ہیں۔

یہاں اس نظام بینکاری پر ان علماء کے اعتراضات کا ذکر کیا جارہا ہے۔

معاصر اسلامی بینکاری پر علماء کے اعتراضات

ملک پاکستان میں جاری اسلامی بینکاری پر یہاں کے اکثر علماء کو اعتماد نہیں ہے۔ اس نظام کے بارے میں ان کے کچھ تحفظات ہیں۔

چنانچہ معاصر اسلامی بینکاری پر بعض علماء کے انفرادی مفصل فتاوی جاری ہوئے ہیں۔ نیز ملک کے چاروں صوبوں کے جید علماء کرام اور مفتیان عظام کا ایک متفقہ فتوی بھی جاری ہوا ہے جس پر انتیس (۲۹) حضراتِ مفتیان کرام کے دستخط ثبت ہیں [۱] اس فتوی کی متعلقہ عبارت درج ذیل ہے:

> ''گذشتہ چند سالوں سے اسلامی شرعی اصطلاحات کے حوالے سے رائج ہونے والی بینکاری کے معاملات کا قرآن وسنت کی روشنی میں ایک عرصے سے جائزہ لیا جارہا تھا اور ان بینکوں کے کاغذات، فارم اور اصولوں پر غور وخوض کے ساتھ ساتھ اکابر فقہاء کی تحریروں سے بھی استفادہ کیا جاتا رہا تھا۔ بالآخر اس سلسلے میں حتمی فیصلے کے لیے ملک کے چاروں صوبوں کے اہل فتوی علمائے کرام کا ایک اجلاس مؤرخہ ۲۸ اگست ۲۰۰۸ء بمطابق ۲۵ شعبان المعظم ۱۴۲۹ھ بروز جمعرات حضرت شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان دامت برکاتہم کی زیر صدارت جامعہ فاروقیہ کراچی میں منعقد ہوا۔ اجلاس میں شریک مفتیان عظام نے متفقہ طور پر یہ فتوی دیا کہ اسلام کی طرف منسوب مروجہ بینکاری قطعی غیر شرعی اور غیر اسلامی ہے۔ لہذا ان بینکوں کے ساتھ اسلامی یا شرعی سمجھ کر جو معاملات کیے جاتے ہیں وہ ناجائز اور حرام ہیں اور ان کا حکم دیگر سودی بینکوں کی طرح ہے۔'' [۲]

---

۱ مروجہ اسلامی بینکاری اور تصویر کے بارے میں ملک کے چاروں صوبوں کے جید علماء کرام اور مفتیان عظام کا متفقہ فتوی، (ماہنامہ) بینات، مدیر، سعید احمد جلال پوری، مولانا، کراچی، جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن، اکتوبر ۲۰۰۸ء ص ۸۲-۸۴

۲ ایضاً، ص ۸۲

۱۔ مروجہ اسلامی بینک مجوزہ اسلامی طریقہ کار پر کاربند نہیں

علماء کا بنیادی اعتراض یہ ہے کہ مروجہ اسلامی بینک اس طریقہ کار پر کاربند نہیں ہیں جو مجوزین (اراکین مجلس تحقیق مسائل حاضرہ) نے طے کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی بینکاری اپنا جداگانہ تشخص قائم رکھنے میں ناکام ثابت ہوئی ہے۔[۱] اس دعوی پر تین شہادتیں پیش کی گئی ہیں۔

پہلی شہادت: اسلامی بینک کاری کے لیے شرکت و مضاربت کو معیاری متبادلات قرار دیا گیا تھا اور مرابحہ و اجارہ کو عارضی اور فی الوقتی متبادلات کے طور پر استعمال کرنے کی اجازت دی گئی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر مرابحہ و اجارہ کو مستقل معیار بنا لیا جائے تو ایسی بینکاری قطعاً روایتی سودی بینکاری سے مختلف نہیں ہو سکتی اس کے باوجود معاصر اسلامی بینکاری میں شرکت و مضاربت کا عنصر قلیل کالمعدوم ہے۔[۲] کہا گیا ہے کہ ایک محتاط اندازے اور سروے کے مطابق شرکت و مضاربت کا تناسب اجارہ و مرابحہ کے مقابلے میں پندرہ سے بیس فیصد ہے۔[۳]

دوسری شہادت: اسلامی بینک کاری کے پشتیبان حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی، جن کے فتوی پر اس سلسلے میں اعتماد کیا جاتا ہے وہ خود بھی اس اسلامی بینکاری سے مایوس ہو چکے ہیں۔ معترضین کا کہنا ہے کہ مولانا کے اس نظام سے مایوسی کا اظہار جس تقریر میں ہوا تھا، وہ ان کے پاس محفوظ ہے۔[۴]

تیسری شہادت: وہ حضرات جنہوں نے سودی اور اسلامی دونوں بینکوں سے اپنے معاملات رکھے مگر وہ ان دونوں کے درمیان کسی طور پر بھی فرق نہیں رکھ سکے۔ حالانکہ ان حضرات میں صرف عام اکاؤنٹ ہولڈر شامل نہیں بلکہ ماہر بینکار اور اقتصادی ماہرین بھی شامل ہیں۔[۵]

۲۔ تلفیق محرم کا استعمال

مروجہ اسلامی بینکاری کو قائم کرنے کے لیے روایتی بینکوں کے ہاں مفید تجارتی شکلوں کو اسلامی لبادہ پہنانے کے

---

[۱] رفیق احمد بالاکوٹی، مفتی، مروجہ اسلامی بینکاری اور جمہور علماء کے مؤقف کا خلاصہ، ماہنامہ بینات، اکتوبر ۲۰۰۸ء، ص ۸۶

[۲] ایضاً، ص ۸۶

[۳] ایضاً، ص ۹۰

[۴] ایضاً، ص ۸۷

[۵] مروجہ اسلامی بینکاری اور جمہور علماء کے مؤقف کا خلاصہ، ص ۸۷

لیے تلفیق محرم کا سہارا لیا گیا ہے۔[۱]

تلفیق محرم کا معنی یہ ہے کہ شرعی تقاضے پورے کیے بغیر کسی دوسرے فقہی مسلک کو اپنانا۔ تلفیق پر بحث باب اول میں گزر گئی ہے۔

۳۔ شخص قانونی کا اصول محض بینکوں کے فائدے کے لیے ہے

شخص قانونی (Juristic person) اور محدود ذمہ داری (Limited liability) کا اصول محض بینکوں کے فائدے کے لیے روایتی سودی بینکاری میں وضع کیا گیا ہے۔ حالانکہ اس سے اکاؤنٹ ہولڈرز کا شدید ترین استحصال ہوتا ہے۔ جب تک بینک کو اپنے کاروبار سے نفع ہوتا رہتا ہے وہ شخص قانونی ہونے کی بناء پر اس نفع کا بہت بڑا حصہ لیتا رہتا ہے اور جب نقصان ہو جاتا ہے تو یہی شخص قانونی محدود ذمہ داری کے اصول پر بھاری نقصانات سے بری الذمہ ہو جاتا ہے۔

اسلامی بینکاری کے مجوزین نے ان دونوں اصولوں کو اسلامی جامہ پہنانے کے لیے رکیک اور دور از کار تاویلات پیش کی ہیں اور کمزور فقہی نظائر استعمال کیے ہیں۔ حالانکہ جن اصولوں سے انسانوں کا شدید ترین مالی استحصال ہو انہیں اسلام کیسے گوارا کر سکتا ہے۔[۲]

۴۔ روایتی سودی شرح کو معیار (Bench Mark) بنانا غلط ہے

اسلامی بینک شرکت و مضاربت کے معاملات میں اپنے نفع کا تناسب وہی رکھتے ہیں جو سودی بینک قرضہ دیتے وقت ماہانہ سود مقرر کرتے ہیں۔

مثلاً اگر سودی بینک چار لاکھ روپیہ قرض پر آٹھ فیصد ماہانہ سود وصول کرتے ہیں تو اسلامی بینک چار لاکھ روپیہ بطور شریک کسی کاروبار میں لگا کر اپنے لیے نفع کا اتنا ہی تناسب مقرر کریں گے جو سودی بینکوں کے شرح سود کے قریب قریب ہو یہ بداہۃً غلط ہے۔[۳]

۵۔ اسٹیٹ بینک کا پابند بنانا غلط ہے

چنانچہ اسلامی بینک شرکت و مضاربت کے معاہدات میں فریق ثانی کو اسٹیٹ بینک کا پابند بنا دیتے ہیں۔ جونہی اسٹیٹ بینک شرح سود میں کمی یا زیادتی کرتا ہے، اسلامی بینک تمام جاری و رواں معاہدات میں اسی تناسب سے شرح نفع

۱۔ مروجہ اسلامی بینکاری اور جمہور علماء کے موقف کا خلاصہ، ص ۸۸

۲۔ ایضاً، ص ۹۱-۹۲

۳۔ ایضاً، ص ۸۹

میں کمی یا زیادتی کر دیتے ہیں۔ حالانکہ اولاً تو خود اسٹیٹ بینک کے معاملات شرعی احکام کے مخالف ہیں[1]

۶۔ مجہول کا پابند بنانا غلط ہے

ثانیاً جب اسٹیٹ بینک کا پابند بنایا گیا تو گویا ایک مجہول شئے کا پابند بنایا گیا اور مجہول و غیر معلوم شرائط کا پابند بنانا غلط ہے اور اس سے معاملہ فاسد ہو جاتا ہے[2]

۷۔ حلال وحرام سے مخلوط معاملہ غلط ہے

جو معاملہ حلال وحرام سے مخلوط ہو وہ بھی حرام ہی ہوا کرتا ہے۔ معترضین کا کہنا ہے کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اسلامی بینکوں کے بعض معاملات شریعت کے احکام کے موافق ہیں تو بعض معاملات یقیناً احکام شریعت کے مخالف بھی ہیں لہذا یہاں حلال وحرام کا اختلاط پایا گیا جس سے سارا معاملہ حرام ہو گیا۔[3]

۸۔ شرکت متناقصہ ناجائز ہونے کے زمرے میں آتی ہے

اسلامی بینک تمویل (Financing) کے لیے شرکت متناقصہ کو اختیار کرتے ہیں۔ یہ شرکت کی وہ قسم ہے جس میں دو فریق مل کر ایک شئے خرید لیتے ہیں پھر ایک فریق دوسرے فریق کا حصہ آہستہ آہستہ قسط وار خریدتا چلا جاتا ہے۔ یوں ایک فریق کا حصہ کم ہوتا چلا جاتا ہے اور دوسرے فریق کا حصہ بڑھتا چلا جاتا ہے تآنکہ وہ پوری چیز کا مالک ہو جاتا ہے۔ اسلامی بینک یہ طریقہ تمویل گھروں کی فروخت کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

معترضین کا کہنا ہے شرکت متناقصہ ناجائز بیوع کے زمرے میں آتی ہے اس میں متعدد مفاسد پائے جاتے ہیں۔ جیسے صفقۃ فی صفقۃ اور بیع وشرط وغیرہ۔[4]

۹۔ مضاربہ فیس غلط ہے

بینک مضارب ہونے کی بناء پر صرف اپنا مقررہ نفع طے شدہ شرح کی بنیاد پر لے سکتا ہے مگر اسلامی بینک اس نفع کے علاوہ عمیل (رب المال) سے مختلف رقوم، مضاربہ فیس، حق الخدمت (Service charege) اور انتظامی

---

[1] مروجہ اسلامی بینکاری اور جمہور علماء کے مؤقف کا خلاصہ، ص ۹۰

[2] محولہ بالا

[3] مروجہ اسلامی بینکاری اور جمہور علماء کے مؤقف کا خلاصہ، ص ۹۱

[4] ایضاً، ص ۹۱، صفقۃ فی صفقۃ کا ذکر آگے آ رہا ہے۔ بیع وشرط کا معنی ہے کہ بیع میں کوئی شرط لگا کر نا جو متعاقدین میں سے ایک کو فائدہ پہنچاتی ہو اور دوسرے کو نقصان۔

اخراجات کے نام پر وصول کرتے ہیں۔ جو ظاہر ہے کہ غلط ہے۔[۱]

بینک کی آمدنی کا ناجائز ہونا

ایک اعتراض یہ ہے کہ جتنے بینک اسلامی بینکاری کرتے ہیں وہ سب مرکزی بینک (State bank) کے قواعد وضوابط کے پابند ہوتے ہیں اس پابندی کے معاہدہ کی وجہ سے ہی انہیں رواں بینکوں (Scheduled Banks) کا درجہ ملتا ہے اور سٹیٹ بینک سے جب بھی ماتحت بینکوں کو قرض لینے کی ضرورت پڑتی ہے تو وہ قرض انہیں سود پر ہی ملتا ہے۔ اسی طرح یہ بینک سودی پیسہ بطور شریک کے شراکت میں لگاتے ہیں اگرچہ دوسرے شرکاء یعنی کھاتہ داروں کی آمدنی حلال ہوتی ہے، تاہم بینک کی اپنی آمدنی حرام ہوتی ہے۔[۲]

نیز یہ کہ بینک حصص (Shares) کے کاروبار میں بھی روپیہ لگاتا ہے۔

ڈاکٹر عمران اشرف عثمانی لکھتے ہیں:

> "The shares of a lawfull company can be sold or purchased on Murabahah basis because according to the principles of Islam , the shares represent ownership into assets of the company provided all other basic conditions of the transaction are fulfilled "[۳]

یعنی مرابحہ کی بنیاد پر کسی باقاعدہ کمپنی کے حصص خریدے اور فرخت کیے جا سکتے ہیں کیونکہ اسلامی اصولوں کی رو سے جب کہ عقد کی دیگر تمام بنیادی شرائط پوری کی جا رہی ہوں یہ حصص کمپنی کے اثاثہ جات میں ملکیت کی دلیل ہیں۔ جبکہ شیئرز کی خرید و فروخت ناجائز ہے۔[۴]

---

۱ مروجہ اسلامی بینکاری اور جمہور علماء کے مؤقف کا خلاصہ، ص ۹۱

۲ جامعہ اشرفیہ اور دارالافتاء والارشاد لاہور کا متفقہ فتویٰ از مفتی حمید اللہ جان، ملحق ۱۳

۳ Imran Ashraf Usmani, Dr, Meezan Bank's Guide to Islamic Banking, Karachi, Dar-ul-Ishaat, 2002, P130

۴ فقہی مضامین، ص ۴۷۰

کھاتہ دار کا عقد کے بارے میں لاعلم ہونا

ایک اعتراض یہ ہے کہ کھاتہ دار کو کھاتہ کھلواتے وقت یہ علم ہی نہیں ہوتا کہ اسکا روپیہ بطور شریک کے کاربار میں لگے گا یا بطور رب المال کے۔ یعنی وہ شرکت کا معاملہ کر رہے ہیں یا مضاربت کا۔ گویا ایجاب وقبول یہاں پایا ہی نہیں جاتا محض فارم پر کر کے معاملہ شروع کر لیا جاتا ہے۔[۱]

رب المال کا مال مضاربت اور مضارب کے درمیان تخلیہ فراہم نہ کرنا

مضاربت ایک ایسا عقد ہے جس میں مضارب محنت کرتا ہے اور رب المال مال فراہم کرتا ہے۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ مال مضاربت جب تک مضارب کے قبضہ میں نہیں آئے گا مضاربت شروع نہیں ہو سکتی؛ اسی لیے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر رب المال یہ شرط رکھے کہ میں بھی تمہارے (مضارب) کے ساتھ کام کروں گا تو یہ معاملہ صحیح نہیں ہوگا۔

"فلو شرط رب المال ان یعمل مع المضارب لا تجوز المضاربة سواء کان المالک عاقدا اولا "[۲]

اسی طرح اگر رب المال نے مضارب کی اجازت کے بغیر مال لے لیا اور خود خرید وفروخت شروع کر دی تو ''معاملہ مضاربت'' فاسد ہو جائیگا۔[۳]

جبکہ بینکوں کا طریقہ کار یہ ہے کہ رب المال (کھاتہ داروں) کو چیک بک (Checque Book) دے دی جاتی ہے جسکے ذریعے وہ اپنی رقم ''مال مضاربت'' نکلوا سکتا ہے۔ حالانکہ ایسی صورت میں مضارب اور مال مضاربت کے درمیان تخلیہ نہیں رہا۔ تخلیہ صحت مضاربت کیلیے ضروری ہے۔[۴]

"لانه یمنع التخلیة فیمنع الصحة"[۵]

نفع کے تناسب کا مجہول ہونا

مفتی حمید اللہ جان صاحب لکھتے ہیں کہ اسلامی بینکوں میں نفع کا تناسب ابتداء عقد سے معلوم نہیں ہوتا اسی لیے ان حضرات نے یومیہ سرمایہ کی بنیاد پر نفع کی تقسیم (On the basis of daily products) کا طریقہ

---

۱ جامعہ اشرفیہ اور دارالافتاء والارشاد، لاہور کا متفقہ فتویٰ از مفتی حمید اللہ جان، ملحق ۱۳

۲ ردالمحتار، ۴/۵۴۰ ۳ ایضا، ۴/۵۳۶

۴ جامعہ اشرفیہ اور دارالافتاء والارشاد، لاہور کا متفقہ فتویٰ از مفتی حمید اللہ جان، ملحق ۱۳

۵ ردالمحتار، ۴/۵۴۴

نکالا ہے۔[۱] مفتی عبدالواحد صاحب نے بھی اس مذکورہ بالا طریقہ تقسیم نفع پر اعتراض کیا ہے۔[۲] اس اعتراض کی حقیقت جاننے کیلیے ضروری ہے کہ اس چیز کو سمجھا جائے کہ بلاسود بینکاری میں کھاتہ داروں میں نفع کس طرح تقسیم ہوگا۔

وہ لوگ جو بینک کی تأسیس میں سرمایہ لگاتے ہیں وہ بینک کے ساتھ شراکت کا معاملہ کرتے ہیں جبکہ وہ حضرات جو بینک میں کھاتہ دار ہوتے ہیں وہ بینک کے ساتھ مضاربت کا معاملہ کرتے ہیں۔ اب صورتحال روائتی بینکنگ میں یہ ہوتی ہے کہ کھاتہ دار اگر Fixed Deposit میں رقم رکھواتا ہے تو اسے رقم نکلوانے کا اختیار تو نہیں ہوتا لیکن رقم ہر وقت رکھوانے کا اختیار ضرور ہوتا ہے۔ بلاسود بینکاری میں مشکل یہ ہے کہ عقد مشارکت ایک متعین سرمائے سے جب شروع ہو جاتا ہے تو عقد کے درمیان کسی نئے شریک کا سرمایہ بھی نہیں لگایا جاسکتا، کیونکہ پھر از سرِ نو عقد شرکت شروع کرنا پڑے گا اور نہ ہی کوئی فریق اپنے لگائے ہوئے سرمایہ کا کچھ حصہ نکال سکتا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں بھی عقد شراکت ختم ہو جائے گا۔

معاصر علماء کے ہاں غالباً اس مشکل کا اسکے علاوہ اور کوئی حل نہیں ہے کہ شراکت کے روایتی تصور میں اس جدت کو تسلیم کر لیا جائے کہ رواں شراکت میں کوئی شریک شراکت سے نکل بھی سکتا ہے درآنحالیکہ وہ شراکت رواں ہی رہے گی اور اس رواں شراکت میں ایک نیا شریک شامل بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ ان علماء کا کہنا ہے کہ اسکے بغیر بینکنگ کا کاروبار چل نہیں سکتا۔

اب جو شخص اس رواں شراکت میں سے اپنا حصہ نکالنا چاہتا ہے اسکے حصے کی بریک اپ ویلیو (Break Up Value) متعین کر کے اسکے مطابق اسکا حصہ اسے واپس مل جائے گا۔ مثلاً اس نے اٹھارہ ہزار روپیہ مضاربت کھاتے میں تین سال کی مدت کے لیے جمع کرایا مگر ایک سال کے بعد اسے اپنی رقم واپس لینی پڑی تو اس کے اس حصہ (رقم) کی وہ ویلیو متعین کی جائے گی جو کمپنی (بینک) تحلیل ہونے کی صورت میں ہوتی، یہی بریک اپ ویلیو ہے۔ اسکے مطابق اسکا حصہ واپس دے دیا جائے گا۔[۴]

ایسی صورت میں نفع کی تقسیم کے لیے یومیہ بنیاد کا فامولہ متعارف کرایا گیا ہے۔[۵] بطور مثال فرض کریں مشارکت

---

۱ جامعہ اشرفیہ اور دارالافتاء والارشاد، لاہور کا متفقہ فتویٰ از مفتی حمید اللہ جان، ملحق ۱۳

۲ فقہی مضامین، ص ۴۸۶-۴۹۷

۴ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، کراچی، ص ۳۸۳-۳۸۸

۵ شرکت و مضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۴۹-۳۵۸؛ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ص ۱۳۶

Meezan Bank's Guide to Islamic Banking,PP177-178

کی کل مدت ایک سو دن ہے مدت کی ابتداء ہی میں عمر نے پانچ ہزار (۵۰۰۰) اور بکر نے دس ہزار (۱۰۰۰۰) جمع کروائے پھران دونوں نے پوری مدت میں کوئی رقم نہیں نکلوائی۔ انکے مقابلے میں زید نے شروع میں پانچ ہزار جمع کرائے اور دس دن بعد وہ نکلوا لیے آخر کے دس دنوں میں پانچ ہزار روپے پھر جمع کرائے۔

اب

ان سو دنوں کا سرمایہ	=	سولہ لاکھ (۱۶۰۰۰۰۰)
عمر کے پانچ ہزار ۵۰۰۰x۱۰۰ دن	=	۵ لاکھ (۵۰۰۰۰۰)
بکر کے دس ہزار ۱۰۰۰۰x۱۰۰ دن	=	۱۰ لاکھ (۱۰۰۰۰۰۰)
زید کے پانچ ہزار ۵۰۰۰x۲۰ دن	=	۱ لاکھ (۱۰۰۰۰۰)

۱۰۰ دن میں کل ۱۶ لاکھ روپے استعمال ہوئے تو ایک دن میں ۱۶ ہزار روپے استعمال میں رہے۔ اگر کل نفع آٹھ ہزار ۸۰۰۰ روپے ہو تو یومیہ بنیاد کے حساب سے عمر کا نفع ہوا ۲۵۰۰ روپے اور بکر کا نفع ہوا ۵۰۰۰ روپے اور زید کا ۵۰۰ روپے۔

اس نفع کی تقسیم کے طریقے پر دو اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہ تقسیم تخمینی اور ظنی ہے، حقیقی نہیں۔ اس لیے کہ اوپر کی مثال میں یہ ممکن ہے کہ ۸۰۰۰ روپے کا نفع درمیان کے دنوں میں ہوا ہو اور شروع اور آخر کے دنوں میں جن میں زید کی رقم لگی رہی، کچھ نفع نہ ہوا ہو۔ لہذا زید کو ایسے ہی بلا وجہ دوسروں کے سرمایوں پر ہونے والے نفع میں سے ۵۰۰ روپے مل گئے۔[۱] ڈاکٹر عمران اشرف عثمانی نے خود ہی اس اعتراض کو ذکر کیا ہے[۲] اور خود ہی اسکا مندرجہ ذیل جواب دیا ہے۔

"This argument can be refuted on the ground that it is not necessary in a Musharska that a partner should earn profit on his own money only . Once a Musharakah pool come into existence all the participants regardless of whether their money is or is not utilized in a particular transaction earn the profit accuring to the joint pool .This is particularly true of the

---

۱۔ فقہی مضامین، ص ۴۹۲-۴۹۴؛ جامعہ اشرفیہ اور دارالافتاء والارشاد، لاہور کا متفقہ فتویٰ از مفتی حمید اللہ جان، ملحق ۱۳

۲۔ Meezan Bank's Guide to Islamic Banking,P-178

Hanafi school which does not deem it necessary for a valid musharakah that the monetary contribution of the partners are mixed up together ."[1]

مولانا کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مشارکت میں یہ ضروری نہیں کہ ہر شریک صرف اپنے سرمایہ پر نفع حاصل کرے۔ شراکت کے بعد اگر چہ صرف ایک شریک کا سرمایہ استعمال ہوا لیکن نفع میں دیگر شرکاء بھی شریک ہوتے ہیں۔

لیکن یہ جواب اس لیے غلط ہے کہ جب ایک شریک نے کچھ عرصہ بعد اپنی رقم نکلوالی تو یہاں تو شراکت ہی باقی نہیں رہی خصوصاً جبکہ وہ شریک (Sleeping Partner) ہو اور وہ اپنا کل سرمایہ (Active Partner) سے واپس لے لے۔ اگر کل سرمایہ نہ لے بلکہ نصف ہی لے لے پھر بھی شراکت باطل ہوگئی کیونکہ سرمایوں کے نئے تناسب (Ratios) سے نئے عقد کی ضرورت ہوگی۔[2]

دوسرا اعتراض یومیہ بنیادوں پر نفع کی تقسیم پر یہ ہوتا ہے کہ جب شراکت کے رواں کھاتوں میں کھاتے دار رقمیں نکلواتے اور رکھواتے رہتے ہیں تو راس المال کا علم ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اس اعتراض کو بھی خود ہی ذکر کر کے مولانا ڈاکٹر عمران اشرف نے یہ جواب دیا ہے کہ ہمارے حنفیہ کے ہاں شراکت کے جواز کے لیے یہ کوئی شرط نہیں ہے کہ راس المال کی مقدار معلوم نہ ہو[3] کیونکہ ایسی جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہے۔

"لنا ان الجهالة لا تمنع جواز العقد بعينها بل لا فضائها الى المنازعة وجهالة رأس المال وقت العقد لا تفضى الى المنازعة لانه يعلم مقداره ظاهراوغالباً لان الدراهم والدنانير توزنان وقت الشراء فيعلم مقدارهما فلا يودى الى جهالة مقدار الربح وقت القسمة"[4]

یعنی ہمارے ہاں (حنفیہ کے ہاں) جہالت مفسد عقد نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جہالت بذات خود عقد کے جواز کیلیے مانع نہیں ہوتی بلکہ مفضی الی المنازعۃ ہونے کی وجہ سے مانع ہوتی ہے اور عقد کے وقت راس المال کی جہالت مفضی الی النزاع

---

[1] Meezan Bank's Guide to Islamic Banking,P-178

نیز مندرجہ ذیل کتب میں بھی اس سوال جواب کا تذکرہ ہے۔ شرکت ومضاربت عصر حاضر میں ص ۳۹۱-۳۹۰؛ اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص ۱۳۶

[2] فقہی مضامین، ص ۳۹۳-۳۹۴

[3] شرکت ومضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۹۲-۳۹۴: Meezan Bank's Guide to Islamic Banking,P179-180

[4] بدائع الصنائع، ۶/۵۷

نہیں ہے۔ کیونکہ عام طور سے سامان کی خرید کے وقت چونکہ دراھم ودنانیر کو تولا جاتا ہے اس لیے اس وقت اسکی مقدار معلوم ہوجاتی ہے لہذا نفع کی تقسیم کے وقت نفع کی مقدار بھی مجہول نہیں رہتی۔

لیکن علامہ کاسانی کی اس عبارت سے یہ استدلال کہ حنفیہ کے ہاں سرمائے کا علم ہونا شرط نہیں، بجائے خود غلط ہے۔اس لیے کہ اس عبارت میں صرف اتنا کہا گیا ہے کہ جب بوقت عقد شرکت دراہم سامنے دیئے گئے تو انکا اجمالی علم یعنی مقدار حاصل ہوگئی۔ان دراہم کا وزن کر کے انکا تفصیلی علم (مقدار) ضروری نہیں ورنہ یہ مطلب نہیں کہ سرے سے سرمائے کا بالکل ہی علم ہونا ضروری نہیں ورنہ تو شراکت بالا سوال کی حقیقت ہی ختم ہوجائے گی۔[۱]

یومیہ بنیادوں پر نفع کی تقسیم کی ایک دلیل یہ دی گئی ہے[۲] کہ حدیث میں آتا ہے کہ

"المسلمون علی شروطھم"[۳]

یعنی اگر مسلمان آپس میں کوئی شرط کرلیں جو صریح احکام شریعت کے خلاف نہ ہو تو یہ شرط معتبر ہوگی۔

لیکن یہ دلیل بھی غلط ہے اس لیے کہ یہاں صرف ایک کا نفع دوسرے کو نہیں دیا جاتا بلکہ ایک کا نقصان بھی دوسرے کے سر چلا جاتا ہے۔ظاہر ہے پھر معاملہ اس حدیث کا مصداق نہیں بن سکتا۔[۴]

مرابحہ مؤجلہ پر اعتراضات:۔ مرابحہ مؤجلہ پر مندرجہ ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

مرابحہ شریعت اسلامیہ میں فروختگی کا ایسا طریقہ ہے جس میں بیچنے والا شئے کی قیمت خرید بتلا کے اپنا نفع بتلا کے خریدنے والے کو شئے مذکورہ بیچے گا، اگر بیچنے والا خریدنے والے کو قیمت کی ادائیگی میں مہلت دے یا اسکی قسطیں بنادے تو یہی معاملہ شریعت میں "مرابحہ مؤجلہ" کہلاتا ہے۔[۵]

سودی بینکاری میں بینک سے قرض لینے والوں میں بہت سے لوگوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ملنے والی رقم سے وہ اپنے مطلب کی چیز خرید لیں گے۔جسکی انہیں ضرورت ہے۔ بینک اس قرض پر سود لیتا ہے۔اگر مقروض بروقت سودی قرض کی قسط ادا نہ کرے تو اس پر سود بڑھا دیا جاتا ہے۔

---

۱ فقہی مضامین، ص ۴۹۰

۲ شرکت ومضاربت عصر حاضر میں، ص ۳۹۴: Meezan Bank's Guide to Islamic Banking, P-181

۳ حدیث مذکور کی تخریج "نکاح مشروط" کے تحت پیچھے گزر چکی ہے۔

۴ فقہی مضامین، ص ۴۹۵

۵ اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص ۱۴۰

اسلامی بینک چونکہ سودی قرضہ نہیں دے سکتا اس لیے مرابحہ مؤجلہ کا طریقہ تجویز کیا گیا ہے۔ اسلامی بینک قرض لینے والے شخص کو بجائے قرض کے اس کی مطلوبہ شئے بازار سے خرید کر قیمت خرید میں اپنا نفع شامل کر کے بیچ دیتا ہے اور قیمت قسطوں میں وصول کر لیتا ہے۔ اس طرح یہ معاملہ بیع بالتقسیط اور مرابحہ مؤجلہ کا مجموعہ بن جاتا ہے۔

یہاں شرعی نقطہ نظر کئی امور محل نظر ہیں۔

''ربح مالم یضمن کی خرابی''

ا۔ معاصر اسلامی بینکاری میں یہ ہوتا ہے کہ مرابحہ کرنے والا شخص بذات خود اولا بینک کے وکیل کی حیثیت سے اس شئے کو بازار سے خرید کر اس پر قبضہ کر لیتا ہے اور پھر خود ہی اس چیز کو بینک سے بیع تعاطی کے ذریعے خرید لیتا ہے۔ بیع تعاطی اسے کہتے ہیں کہ زبان سے خرید وفروخت کے الفاظ بولے بغیر بائع دے دے اور مشتری خرید لے۔ جب شخص مذکور نے بینک کے وکیل کی حیثیت سے شئے مذکور پر قبضہ کیا تھا مگر ابھی وہ چیز بینک سے خریدی نہیں اور اس حالت میں شئے مذکور کا نقصان ہو جائے تو بینک کے قواعد وضوابط کے مطابق نقصان عمیل (خریدار) کا ہوگا۔ حالانکہ ابھی تک شئے مذکور بینک ہی کے ضمان (رسک) میں ہے۔ لہٰذا نقصان بھی اسی کا ہونا چاہیے ورنہ لازم آئے گا کہ بینک مرابحہ کے اس معاملے میں ضمان کے بغیر نفع کما رہا ہے۔ یعنی ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جس کا نقصان اٹھانے کے لیے وہ تیار نہیں۔ اسے ''ربح مالم یضمن'' کہتے ہیں جو شریعت میں ناجائز ہے۔[1]

بیع تعاطی کی شرط کا موجود نہ ہونا

۲۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا یہ بیع تعاطی ہے۔ بیع تعاطی میں فریقین کا مجلس میں ہونا ضروری ہے۔ جبکہ خریدار خریدنے کے بعد اکیلا ہوتا ہے اس مجلس میں فروخت کنندہ کا کوئی نمائندہ نہیں ہوتا۔[2]

مجلس تحقیق اسلامیہ (جس کا ذکر پیچھے گزرا ہے) میں یہ طے ہوا تھا کہ مرابحہ میں عمیل جب بینک کے وکیل کی حیثیت سے شئے پر قبضہ کر لے تو بینک اس قرضہ کی تصدیق کے لیے ایک نمائندہ بھیجے گا مگر اس شرط کو بینکوں نے اختیار نہیں کیا۔[3] اگرچہ یہ شرط محض احتیاط کے لیے تھی مگر آج کے دور میں عمیل کا جھوٹ بول دینا کون سی بعید بات ہے۔

۱؎ جامعہ اشرفیہ اور دار الافتاء والارشاد، لاہور کا متفقہ فتویٰ از مفتی حمید اللہ جان، ملحق ۱۳؛ مروجہ نظام بینکاری اور جمہور علماء کے مؤقف کا خلاصہ، ص۸۹

۲؎ محولہ بالا

۳؎ احسن الفتاویٰ، ۱۱۹/۷

عدم ادائیگی قسط کی بناء پر مالی جرمانہ عائد ہونا

مرابحہ مؤجلہ کرنے والا شخص اگر بروقت قسط کی ادائیگی نہ کرے تو اسکا کیا حل ہونا چاہیے۔ شریعت مطہرہ میں حکم ہے کہ ایسا شخص اگر تنگدست ہے تو اسے مہلت دی جائے اور اگر خوشحال ہے مگر پھر بھی بروقت قسط ادا نہیں کرتا تو اسے قید کر دیا جائے۔ بعد ازاں اگر وہ اس ضد پر برقرار رہے تو اسکے مال سے قاضی وقت اسکا قرض ادا کر دے گا۔

مگر یہاں صورت حال مختلف ہے اس لیے کہ حکومت اسلامی نہیں ہے۔ مولانا تقی عثمانی نے اسکے لیے یہ تجویز دی تھی کہ مرابحہ کا معاملہ کرنے والے شخص سے عقد کے شروع میں یہ وعدہ لیا جائے کہ اگر وہ بروقت قسط ادا نہ کر سکا تو وہ ایک مخصوص رقم خیراتی فنڈ (Charity Fund) میں دے گا۔[1]

یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ کیا کسی شخص پر اسکے کیے ہوئے وعدہ کی بنا پر قانوناً کوئی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ حنفیہ کے ہاں تو نہیں البتہ بعض مالکی فقہاء کے ہاں وعدہ کی قانونی حیثیت ہے۔

"واما اذا التزم انه ان لم يوفه حقه فی وقت کذا فعليه کذا لفلان اوصدقة للمساکين فهذا هومحل الخلاف المعقود له هذاالباب فالمشهور انه لايقضى به کما تقدم وقال ابن دينار يقضیٰ به ."[2]

اور جب وہ التزام کرے کہ اگر میں نے فلاں وقت اسکا حق ادا نہ کیا تو میں فلاں کو اتنا دوں گا یا میرے اوپر مساکین کے لیے اتنا صدقہ لازم ہوگا تو وہ نقطہ اختلاف ہے جس کے لیے باب قائم کیا گیا ہے۔ پس مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اس التزام کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ (قاضی یہ حکم نہیں دے گا) اور ابن دینار فرماتے ہیں کہ اس التزام کو پورا کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

معلوم ہوا کہ مالکی فقہاء کے ہاں بھی یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے۔ صرف ابن دینار کا قول ہے لہٰذا ایک دوسرے مذہب کے شاذ مسئلے پر بنیاد رکھنا خود کمزور ہے۔ نیز یہ بھی کہ صدقہ ایک تبرع ہے۔ اور تبرع پر کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا۔[3]

صاحب احسن الفتاوی نے لکھا ہے کہ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں علماء نے اس بات پر زور دیا تھا کہ اگر خیراتی فنڈ بنانا بھی ہے اور مالکی فقہ کے اس مسئلے کو منطبق کرنا ہی ہے تو پھر یہ فنڈ بینک کے تصرف واختیار میں نہیں ہونا چاہیے۔ بلکہ کسی

۱۔ اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص۱۴۰

۲۔ تحریر الکلام فی مسائل الالتزام، بحوالہ اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص۱۴۰

۳۔ جامعہ اشرفیہ اور دار الافتاء والارشاد، لاہور کا متفقہ فتویٰ از مفتی حمید اللہ جان، ملحق ۱۳

تیسری پارٹی کے کنٹرول میں ہونا چاہیئے مگر بینک والے اسی چیز پر مصر رہے کہ اس فنڈ کو بینک ہی کے قبضے میں رہنے دیا جائے۔[۱]

ظاہر ہے کہ بینک اگر اسے اپنے تصرف میں رکھنے پر مصر ہیں تو انکا کوئی نہ کوئی فائدہ تو اس سے متعلق ہے ورنہ کسی ایسے کام کو اپنے ذمہ لینا جسکا بظاہر کوئی فائدہ نہ ہو تعجب سے خالی نہیں، غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ شاید بینک اس خیراتی فنڈ سے غرباء کی مدد کر کے نیک نامی حاصل کرنا چاہتا ہے اور یہ نیک نامی کا حصول بھی بظاہر ایک معنوی سود ہے یعنی معنوی فائدہ ہے۔[۲]

نیز یہ کہ خود اسلامک بینکنگ کے حامی یہاں مرابحہ میں اس عائد ہونے والی رقم کو نقصان کا تدارک کہتے ہیں۔ اگر اسے نقصان کا تدارک کہیں اور رقم اتنی ہی وصول کی جائے جتنی سودی بینک سود کے نام پر لیتا ہے تو پھر سود میں اور اس میں کیا فرق رہ جائے گا۔[۳]

بینک کے عقد اجارہ پر اعتراضات

جدید نظام بینکاری میں اجارہ کی ایک نئی قسم متعارف کرائی گئی ہے۔ اسے فائنانسنگ لیز یا اجارۃ منتھی بالتملیک کہتے ہیں۔ اس طریقۂ اجارہ کی صورت یہ ہے کہ مثلاً مشین ایک فیکٹری کو مطلوب ہے بینک اس فیکٹری کو وہ مشین اجارہ پر دیتا ہے۔ اور اس مشین کی قیمت مع نفع متعین کرتا ہے اور مشین کے لیے اتنی مدت مقرر کرتا ہے جس میں وہ مشین استعمال ہو کر گھس کر ختم ہو جائے گی پھر مشینری کی اس رقم کو اس معینہ مدت پر یونٹ بنا کر تقسیم کرلیا جاتا ہے۔ اب جب فیکٹری مشینری کی معینہ رقم بینک کو ادا کر کے فارغ ہو گی اس وقت وہ مشین بھی استعمال ہو کر اپنی کارکردگی قریب قریب کھو دے گی۔ پھر ایک نئے عقد کے ذریعے یہ مشین فیکٹری کی ملکیت ہو جائے گی۔

یہاں شرعی اعتبار سے تین معاملات ہیں

۱۔ بینک کا گاہک کے لیے مطلوبہ چیز خریدنا

۲۔ بینک کا مطلوبہ شئے عمیل کو اجارہ پر دینا۔

۳۔ مدت اجارہ مکمل ہونے کے بعد بینک کا وہ مطلوبہ شئے عمیل کو بیچ دینا۔

۱۔ احسن الفتاوی، ۷/۱۲۱

۲۔ فقہی مضامین، ص ۴۶۸-۴۶۹

۳۔ فقہی مضامین، ص ۴۶۶-۴۶۷؛ جامعہ اشرفیہ اور دارالافتاء والارشاد، لاہور کا متفقہ فتویٰ از مفتی حمید اللہ جان، ملحق ۱۳

اسلامی بینکوں کو یہ ہدایت کی گئی ہے کہ وہ عمیل کے ساتھ ان تینوں معاملات میں کسی معاملے کو دوسرے کے ساتھ مشروط نہ کریں، ہاں محض وعدہ لے لیں مگر مشروط نہ کریں۔ مثلاً بینک عمیل (گاہک) کیلیے مطلوبہ شئے خریدتے وقت یہ شرط نہ لگائے کہ وہ عمیل یہ چیز بینک سے ضرور اجارہ پر لے گا یا اجارہ پر دیتے وقت یہ شرط لگانا کہ اجارہ مکمل ہونے کے بعد وہ اس شئے کو بینک سے ضرور خرید لے گا۔[1]

عقد اجارہ کو فسخ کرنے کی صورت میں

اگر عمیل اجارہ کے دوران کسی درجہ پر عقد اجارہ کو فسخ کرنا چاہے تو اسے وہ مطلوبہ شئے مستاجرہ بینک سے بینک ہی کی متعین کردہ قیمت پر خریدنی پڑے گی۔ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے چونکہ صریحا بینک کے فائدے میں ہے لھذا غلط ہے کیونکہ اجارۃ شروط فاسدہ سے فاسد ہو جاتا ہے۔[2]

شئے مستاجرہ کی انشورنس کروانا

موجودہ اسلامی بینکاری میں شئے مستاجرہ کی انشورنس کروائی جاتی ہے اگرچہ انشورنس بینک کرواتا ہے تاہم عمیل کو معلوم ہوتا ہے کہ میرے لیے انشورنس کرائی جارہی ہے لہٰذا وہ عمیل بھی گناہ میں شریک ہوتا ہے اور اس عمل سے بینک بھی گناہ گار ہو جاتا ہے۔ نیز یہ کہ انشورنس کروا کر وہ شئے بینک کے ضمان سے نکل جاتی ہے۔ حالانکہ فقہ کا قاعدہ ہے کہ اگر شئے مستاجرہ مستاجر کی غفلت کے بغیر ہلاک ہو جائے تو ضمان مستاجر کی بجائے مؤجر پر آتا ہے۔[3]

صفقۃ فی صفقۃ کی خرابی

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ عقد اجارہ میں تینوں عقد ایک دوسرے کے ساتھ مشروط نہیں ہونے چاہئیں اور نہ ہی ایک عقد میں دوسرا عقد شامل ہونا چاہئے نہ صراحۃ نہ عرفاً۔

اسلامی بینک یا تو بغیر عقد جدید کے یا برائے نام عقد کے وہ شئے مستاجرہ مستاجر کو اجارہ کے ختم ہونے کے وقت فروخت کر دیتے ہیں اور حقیقت میں یہ عقد اجارہ اسی عقد بیع کے لیے کیا جاتا ہے ورنہ اگر بینک کو معلوم ہو جائے کہ یہ شئے مستاجرہ، مستاجر آخر میں نہیں دے گا تو وہ کبھی بھی عقد اجارہ نہ کریں۔ لہٰذا اس معاملہ میں صفقۃ فی صفقۃ اور تعلیق البیع[4] کی

---

[1] محمد تقی عثمانی، مفتی، فقہی مقالات، کراچی، میمن اسلامی پبلشرز، ۱۹۹۴ء، ۲۶۸/۱

[2] جامعہ اشرفیہ اور دارالافتاء والارشاد، لاہور کا متفقہ فتویٰ از مفتی حمید اللہ جان، ملحق ۱۳

[3] فقہی مضامین، ص ۴۹۷

[4] صفقۃ فی صفقۃ کی معنی ہے کہ ایک معاملے میں دوسرا معاملہ شامل کرنا۔ تعلیق البیع کا مطلب ہے بیع کو کسی شرط فاسد کے ساتھ معلق کرنا۔

خرابیاں یہاں پائی جاتی ہیں[1]

ہنڈی کا مسئلہ

اسلامی بینکوں کو یہ راہ بتلائی گئی ہے کہ برآمد کنندہ جب بینک کے پاس ہنڈی لے کر آئے تو بینک اس ہنڈی کو وصول کر کے برآمد کنندہ کی اجازت سے اس ھنڈی پر رقم وصول کرنے کا وکیل بن جائے گا۔ پھر ایک دوسرا عقد اس طرح کرے گا کہ جتنی رقم کی ہنڈی تھی اتنی رقم کا بلاسود قرض برآمد کنندہ کو دے گا۔

عقد اول یعنی بطور وکیل ہنڈی کی رقم وصول کرنے پر بینک برآمد کنندہ سے حق الخدمت (Service Charges) وصول کر سکتا ہے۔ احتیاط صرف اتنی ہے کہ دونوں معاملات علیحدہ علیحدہ ہوں اور ایک دوسرے کے ساتھ مشروط نہ ہوں[2] مگر مسئلہ یہ ہے کہ یہاں دو معاملوں کو ایک دوسرے سے مشروط نہ کرنا متعاقدین کی رضا مندی پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ بینک کے قواعد وضوابط میں لکھا ہوتا ہے کہ ایسے شخص کو قرض جاری کیا جائے۔لہذا یہاں دونوں معاملات خود بخود پہلے ہی سے مشروط ہوتے ہیں اس لیے صفقۃ فی صفقۃ کی

خرابی یہاں دور ہو ہی نہیں سکتی۔ اس لیے یہ معاملہ ناجائز ہی رہے گا۔[3]

مجوزین کی جانب سے توضیحات

محقق نے مانعین کے ان اعتراضات کو مدّ نظر رکھ کر مجوزین کی تحریرات کا مطالعہ بھی کیا ہے اور عملاً معاصر اسلامی بینکوں کے شرعی مشیران سے تبادلۂ خیال بھی کیا ہے۔[4]

محقق اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ ان مذکورہ بالا اعتراضات میں سے بعض تو سرے سے غلط ہیں اور موجودہ اسلامی نظام بینکاری سے کلی واقفیت نہ ہونے کا نتیجہ ہیں جبکہ بعض اعتراضات کو بجائے خود مجوزین بھی قبول کرتے ہیں اور اس رواں نظام سے ان خرابیوں کو دور کرنے کیلئے کوشاں ہیں جو ان اعتراضات کا منشأ ہیں۔

---

[1] جامعہ اشرفیہ اور دارالافتاء والارشاد، لاہور کا متفقہ فتویٰ از مفتی حمید اللہ جان، ملحق ۱۳: مروجہ اسلامی بینکاری اور جمہور علماء کے موقف کا خلاصہ، ص ۸۹

[2] Meezan Bank's Guide to Islamic Banking,PP198-199

[3] فقہی مضامین، ص ۵۰۱

[4] ذیل میں تحریر کی جانے والی اکثر توضیحات کا حوالہ اور مصدر وہ گفتگو ہے جو محقق اور البرکہ اسلامی بینک کے شرعی مشیر مفتی محمد افتخار بیگ کے درمیان ہوئی۔ مجوزین کی جانب سے ان توضیحات کو فی الحال تحریری صورت میں نہیں لایا جاسکا۔

یہاں ان اعتراضات کی مذکورہ بالا دونوں قسموں کا تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جارہا ہے۔ پہلے مذکورہ بالا قسم کے تحت آنے والے اعتراضات کا تجزیہ کیا جارہا ہے۔

کیا اسلامی بینک سودی بینکوں سے جداگانہ تشخص قائم کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں؟

اسلامی بینک کاری پر ایک بنیادی اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ معاصر اسلامی بینک اپنا جداگانہ تشخص قائم نہیں رکھ سکے۔ عام اکاؤنٹ ہولڈر ہو یا جید ماہر معاشیات، تمام ان لوگوں کا یہی کہنا ہے جو معاصر اسلامی بینکوں سے معاملہ کر چکے ہیں، کہ ان بینکوں اور سودی بینکوں کے معاملات میں واضح فرق نہیں ہو سکا ہے۔

اس اعتراض کی بنیاد یہ ہے کہ اسلامی بینک بھی اسی سودی بینکوں والے سیٹ اپ میں کام کر رہے ہیں سوائے اس کے کہ ان اسلامی بینکوں کے ہاں معاملات (Transactions) میں سود نہیں ہے۔ مجوزین کا کہنا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کی تعداد سودی بینکوں کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ اسلئے وہ ابھی تک اپنا Inter bank offered rate بنانے میں کامیاب نہیں ہو سکے۔

Inter bank offered rate بینکوں کے باہمی مالی تبادلے کا ایک نظام ہے جس کی وجہ سے تمام بینک تمویل (Financing) کیلئے ایک خاص شرح سود کے پابند ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر تمام بینک اس ضابطہ کی رو سے پابند ہوتے ہیں کہ وہ تمویل کیلئے جتنا قرض بھی دینگے اس پر ایک متعین فیصدی مقدار مثلاً ۱۱ صد سے کم سود وصول نہیں کرینگے۔ اب اسلامی بینک تمویلی قرضوں پر سود تو وصول نہیں کرتے تاہم وہ اپنے نفع کی فیصدی شرح اس شرح سود سے کم یا بہت زیادہ نہیں کر سکتے۔ اسلامی بینکوں کو ملک پاکستان میں KIBOR یعنی Karachi Inter bank offered Rate اور عموماً بین الاقوامی سطح پر LIBOR یعنی London Inter bank offered Rate کا پابند رہنا پڑتا ہے۔ اگر اسلامی بینکوں کی تعداد بڑھ جائے تو وہ اپنا Intr bank offered Rate قائم کر کے جداگانہ تشخص قائم کر سکتے ہیں۔ پھر وہ اپنے کھاتہ داروں کو بہت زیادہ نفع بھی دے سکیں گے اور سرمایہ دارانہ استحصالی نظام کے خلاف اسلامی عادلانہ تقسیم دولت کے نظام کے قائم کرنے میں مدد و معاون بھی ہو سکیں گے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے مانعین کے اس اعتراض کی حقیقت بھی سمجھ میں آسکتی ہے جو انہوں نے روایتی سودی شرح کو معیار (Bench Mark) بنانے کے متعلق کی تھی۔

کیا شخص قانونی کا اصول محض بینکوں کے فائدے کیلئے ہے؟

مجوزین کا کہنا ہے کہ شخص قانونی اور محدود ذمہ داری کا جو تصور ان کی طرف سے پیش کیا گیا ہے وہ حتمی نہیں ہے۔ اگر اس سے لوگوں کا استحصال اور دھوکہ دہی کا دروازہ کھل رہا ہو تو اس پر نظر ثانی کی جا سکتی ہے۔ مولانا تقی عثمانی محدود ذمہ داری کے نظائر ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

> ''ان پانچ نظائر کی بنیاد پر بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ''شخص قانونی'' اور ''محدود ذمہ داری'' کا تصور اسلامی تعلیمات کے خلاف نہیں ہے۔ لیکن اس بات کو اہمیت دی جانی چاہئے کہ محدود ذمہ داری کا تصور لوگوں کو دھوکہ دینے اور نفع بخش کاروبار کے نتیجے میں پیدا ہونے والی فطری ذمہ داریوں سے جان چھڑانے کا ذریعہ نہ بنے لہذا اس تصور کو پبلک کمپنی تک محدود کیا جا سکتا ہے جو کہ اپنے شیئرز عوام الناس کیلئے جاری کرتی ہے اور اس کے شیئر ہولڈرز کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ انہیں کاروبار کے روزمرہ کے امور اور اثاثوں سے زائد قرضوں کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔''[۱]

مولانا نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس اصول کا اطلاق کسی فرم کے غیر عامل شرکاء (Sleeping Partners) اور پرائیوٹ کمپنی کے ان شرکاء پر بھی ہو سکتا ہے جو کاروبار کے انتظام و انصرام میں عملی حصہ نہیں لیتے۔ لیکن کسی شراکت (Partnership) کے کام کروانے والے شرکاء اور پرائیوٹ کمپنی کے کام میں حصہ لینے والے شرکاء کی ذمہ داری غیر محدود ہونی چاہئے۔[۲]

ان توضیحات سے کم از کم اتنی بات ضرور واضح ہو جاتی ہے کہ ان مذکورہ بالا دو تصورات کے منفی نتائج اور اثرات کے بارے میں مجوزین بھی فکر مند ہیں۔ مولانا تقی عثمانی نے ایک جگہ وضاحت کی ہے کہ ان دو تصورات کے متعلق جو نظائر انہوں نے پیش کیے ہیں، یہ حتمی نہیں اور ان پر مزید غور و فکر کی گنجائش موجود ہے۔[۳]

کیا ہر تلفیق حرام ہے؟

مانعین کا ایک اعتراض یہ ہے کہ معاصر اسلامی بینکاری میں شرعی تقاضے پورے کیے بغیر تلفیق کا سہارا لیا گیا ہے۔ ایسی تلفیق حرام ہے۔

۱۔ محمد تقی عثمانی، مفتی، اسلامی بینکاری کی بنیادیں، (مترجم) محمد زاہد، فیصل آباد، مکتبۃ العارفی، س۔ن، ص ۲۳۱

۲۔ ایضاً، ص ۲۳۲ ۳۔ ایضاً، ص ۲۳۲

مجوزین کا کہنا ہے کہ یہ مسئلہ غور طلب ہے کہ اگر ایک فقہی مسلک میں کسی نو پید مسئلہ کے متعلق کوئی فرع نہ ہو اور دوسرے فقہی مسلک میں اس مسئلہ کے متعلق کوئی فرع ہو تو کیا اس فرع کو اپنانا بھی تلفیق ہوگا؟

اجباری تصدق کے مسئلہ ہی پر غور کیا جائے۔

حنفی کتب فقہ وفتاویٰ اس کے متعلق خاموش ہیں۔ مالکی کتب فقہ میں اس مسئلہ کے متعلق راہنمائی موجود ہے۔ انکا کہنا ہے کہ اگر یہاں مالکی فقہ سے استفادہ کر لیا جائے۔ تو یہ تلفیق نہ ہوگی۔

کیا شرکت ومضاربت کا وجود اسلامی بینکوں میں قلیل کالمعدوم ہے؟

یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلامی بینک ابھی تک معیاری طریقہ ہائے تمویل یعنی شرکت ومضاربت کو بڑے پیمانے پر اپنانے میں کامیاب نہیں ہوئے۔ مجوزین بھی اس صورت حال پر مشوش ہیں۔ مگر وہ اس صورت حال سے مایوس نہیں ہیں اور شرکت ومضاربت کو مرابحہ واجارہ کی جگہ بڑے پیمانے پر اپنائے جانے کی پرزور ترغیب میں مصروف ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ بہر حال اجارہ ومرابحہ کے استعمال کے باوجود بھی موجودہ نظام سود سے بہر حال پاک ہے۔

کیا اسلامی بینک سٹیٹ بینک کے قوانین کے پابند ہوتے ہیں؟

مانعین کا یہ اعتراض درست ہے کہ اسلامی بینک مرکزی بینک کے قواعد کے پابند ہوتے ہیں۔ مجوزین کا کہنا ہے کہ اس کے باوجود اسلامی بینک صرف اس حد تک مرکزی بینک کے قوانین کی پابندی کرتے ہیں جس حد تک فقہ اسلامی انہیں اجازت دیتی ہے۔ چند مثالوں سے یہ بات مزید واضح ہو جاتی ہے۔

الف: سٹیٹ بینک اپنے قواعد وضوابط میں تبدیلی کرتا رہتا ہے، مگر اسلامی بینک جاری ورواں معاہدات میں ان تبدیلیوں کو لاگو نہیں کرتے بلکہ جب عقد کا وقت اور دورانیہ مکمل ہو جاتا ہے تو نئے عقد کے وقت ان قوانین کو لاگو کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر مرکزی بینک Inter bank offered Rate تبدیل کرتا ہے تو اسلامی بینک ان ریٹس (Rates) کو جاری و رواں معاہدات میں تبدیل نہیں کرتے۔

ب: مرکزی بینک لیزنگ اور فائنانسنگ کی مختلف شکلوں میں انشورنس کو لازمی قرار دیتا ہے مگر تکافل کے نظام کے متعارف ہو جانے کے بعد تمام اسلامی بینکوں نے انشورنس کی بجائے تکافل کو اپنا لیا ہے۔

ج: چونکہ کوئی اسلامی بینک جاری ورواں معاہدات میں تبدیلی نہیں کرتا، اسلئے یہ اعتراض بھی نہیں کیا جا سکتا کہ اسلامی بینک مجہول کا پابند بناتے ہیں۔

د: یہ اعتراض کہ اسلامی بینک ضرورت آن پڑنے پر مرکزی بینک سے سود پر قرضہ حاصل کرتے ہیں، غلط ہے۔ اسلئے کہ تمام اسلامی بینکوں کو اس بات کا سختی سے پابند کیا گیا ہے کہ وہ سٹیٹ بینک سے اور نہ ہی کسی اور سودی بینک سے سود پر قرضہ حاصل کریں۔ مجوزین کا کہنا ہے کہ معاصر اسلامی بینکوں میں سے کسی کے بارے میں بھی سودی قرضہ کی بات ثابت نہیں کی جاسکتی۔

کیا شرکت متناقصہ ناجائز بیوع کے زمرے میں آتی ہے؟

مجوزین کا کہنا ہے کہ معاصر اسلامی بینکاری میں شرکت متناقصہ تین اجزاء کا نام ہے۔

۱۔ بینک اور عمیل کا مشترکہ طور پر کسی اثاثہ کو خریدنا ۲۔ بینک کا عمیل کو اپنا حصہ کرایہ پر دینا

۳۔ عمیل کا بینک سے بالاقساط بینک کا حصہ خریدنا

تمام اسلامی بینکوں کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ ان تینوں معاملات کو علیحدہ علیحدہ رکھیں اور ایک معاملہ کو دوسرے پر مشروط نہ کریں، اسلامی بینک اسی اصول پر کاربند ہیں۔ اگر عمیل استعمال شدہ حصہ کا کرایہ دیتا رہے اور اس حصے کو نہ خریدے تو اسلامی بینک اسے اس پر مجبور نہیں کرتے۔ لہذا جب تینوں معاملات ایک دوسرے پر موقوف نہیں ہیں تو پھر شرکت متناقصہ کیسے ناجائز ہوسکتی ہے، نہ اس میں "صفقة فی صفقة" ہے اور نہ ہی "بیع وشرط" ہے۔

کیا مرابحہ میں بیع تعاطی ہوتی ہے؟

مرابحہ میں بیع تعاطی ممنوع ہے لہذا یہ اعتراض کہ موجودہ نظام میں مرابحہ میں بیع تعاطی ہوتی ہے، غلط ہے۔ یہاں باقاعدہ شرعی معاملہ ہوتا ہے نیز عاقدین یہاں ایجاب وقبول کے ذریعے عقد کرتے ہیں۔ کیا اسلامی بینک مرابحہ میں ہر مرحلہ پر شئے کو عمیل کے رسک میں رکھتے ہیں؟ اسلامی بینک عمیل کے قبضہ میں شئے مذکورہ کے آنے سے پہلے اس کے نقصان کے بذاتِ خود ذمہ دار ہوتے ہیں۔ چنانچہ ابھی حال ہی میں میٹروپولیٹن حبیب بینک لمیٹڈ کی اسلامی بینکاری کی شاخ کو ایک ایسے ہی معاملہ میں دو کروڑ روپے کا نقصان اٹھانا پڑا۔ اسی طرح البرکہ بینک کو درآمد شدہ ادویات میں اسلئے نقصان برداشت کرنا پڑا کہ بیع مرابحہ کے تحت وہ ادویات البرکہ بینک ہی کے ضمان میں تھیں کہ ضائع (Expire) ہوگئیں، لہذا یہ اعتراض صحیح نہیں کہ اسلامی بینک مرابحہ کے تحت خریدی جانے والی شئے کو ہر مرحلہ پر عمیل کے رسک میں سمجھتے ہیں۔

مالی جرمانے کی حیثیت

جہاں تک مالی جرمانے کا تعلق ہے تو مجوزین کا کہنا ہے کہ یہاں اجباری صدقہ کو ایک ضرورت کے تحت اپنایا گیا

ہے جس کا اور کوئی حل نہیں، البتہ بینک اسے قطعاً کسی فائدے کیلئے استعمال نہیں کرتے۔

کیا کھاتہ دار بوقت عقد، عقد کے بارے میں لاعلم ہوتا ہے؟

مجوزین کا کہنا ہے کہ اس اعتراض کو متعلقہ عملہ کی غلطی یا کوتاہی پر محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ بوقت عقد کاغذات میں عقد کی نوعیت کی تصریح ہوتی ہے کہ یہ عقد، عقد مشارکہ ہے یا عقد مضاربہ ہے۔ اگر عمیل استفسار کرے تو اس کی زبانی وضاحت بھی کر دی جاتی ہے۔

کیا اسلامی بینک مضاربہ فیس لیتے ہیں؟

یہ اعتراض بھی ایک غلط فہمی کا نتیجہ ہے، حقیقت یہ ہے کہ بعض اسلامی بینکوں کے کاغذات میں عقد مضاربہ کے تحت بینک کی طے شدہ شرح نفع کو مضاربہ فیس سے موسوم کیا گیا ہے، جس کی اب تصحیح کر دی گئی ہے وہ مضاربہ فیس نہیں ہے بلکہ بینک کا حصۂ نفع ہے۔

کیا نفع کی تقسیم تخمینی ہے؟

مجوزین کا کہنا ہے کہ اگرچہ معاصر اسلامی بینکاری میں نفع کی تقسیم تخمینی ہے تاہم یہ تقسیم شرکت کے کسی بنیادی اصول سے متصادم نہیں ہے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ جب شریک نے رواں شرکت میں سے اپنا حصہ نکال لیا تو شرکت ہی ختم ہوگئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض حنبلی فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے کہ شرکاء ابتدائے شرکت میں یہ طے کر سکتے ہیں کہ کسی ایک شریک کے حصہ واپس لینے پر مشارکہ ختم نہیں ہوگا تا آنکہ تمام شرکاء یا اکثر شرکاء مشارکہ ختم کرنے پر راضی ہو جائیں۔[1]

کیا اسلامی بینکوں میں ہنڈی کے معاملات ہوتے ہیں؟

مانعین کی طرف سے ایک اعتراض یہ بھی تھا کہ اسلامی بینک ہنڈی کا کاروبار کرتے ہیں اسلامی بینکاری کے ایک ماہر اور مشیر سے گفتگو کے بعد یہ بات واضح ہوئی کہ ہنڈی یعنی بلوں پر کٹوتی کا معاملہ کسی اسلامی بینک میں نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہنڈی کے کاروبار کا ذکر ڈاکٹر عمران اشرف عثمانی نے اپنی کتاب Meezan bank,s guide to islamic banking میں کیا ہے اور اسی کو بنیاد بنا کر مفتی عبد الواحد نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اسلامی بینک ہنڈی کا کاروبار کرتے ہیں۔ لیکن عملاً کسی اسلامی بینک میں یہ مروج نہیں ہے اور نہ ہی اس کی اجازت ہے۔

---

[1] اسلامی بینکاری کی بنیادیں، ص ۴۵

حاصل بحث

محقق کی رائے یہ ہے کہ مجوزین کی توضیحات کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ معاصر اسلامی نظام بینکاری سود سے بہر حال پاک ہے۔ البتہ معیاری اسلامی نظام بینکاری نہیں ہے۔ اس نظام کو بہتر بنانے کیلئے اسلامی بینکوں کو اپنا Inter bank offered rate قائم کرنا چاہئے۔ نیز اسلامی بینکوں کو اپنے معاملات میں شرکت و مضاربت کا وزن بڑھانا چاہئے۔ موجودہ دور میں بینکاری جس طرح مالی نظام میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت اختیار کر چکی ہے، اس سے فرار ممکن نہیں۔ اسلئے معاصر اسلامی نظام بینکاری کو بالکلیہ رد کیا جانا دانشمندی کے خلاف ہے۔

کریڈٹ کارڈ

دور جدید میں معاشی دنیا میں تغیرات کا ایک ہجوم ہے۔ روز بروز معاملات کی نت نئی صورتیں سامنے آرہی ہیں۔ انہی میں سے ایک صورت کریڈٹ کارڈ کی بھی ہے۔ قبل اس کے کہ اس کی شرعی حیثیت فقہاء برصغیر کی آراء کی روشنی میں طے کی جائے، اس کی تعریف اور مختصر تاریخ ذکر کر دینا مناسب ہوگا۔

کارڈ کی شکلی تعریف

اس سے مراد پلاسٹک کا وہ کارڈ ہے جسے بینک اور دیگر مالیاتی ادارے کسی شخص کے نام پر جاری کرتے ہیں۔ اس میں حامل کا نام اور بسا اوقات تصویر بھی ہوتی ہے۔ اس کارڈ پر ۱۳ یا ۱۶ نمبر ہوتے ہیں جن میں سے ایک سے پانچ تک بینک کا ممبر شپ نمبر ہوتا ہے، چھٹا نمبر کارڈز کی قسم کو ظاہر کرتا ہے، سات سے نو تک کے نمبر بینک کی برانچ کو ظاہر کرتے ہیں، دس سے پندرہ تک کے نمبر کارڈ کے سیریل نمبر ہوتے ہیں، سولہواں نمبر کارڈ کے استعمال کے لیے کمپیوٹر نمبر شمار ہوتا ہے۔ اسے سکیورٹی نمبر بھی کہتے ہیں۔[۱]

کریڈٹ کارڈ کی اقتصادی تعریف

کریڈٹ کارڈ سے مراد وہ قرض ہے جو حامل کارڈ اپنی ضروریات خریدنے یا رقم حاصل کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے پھر بعد میں وہ یہ قرض ادا کر دیتا ہے اگر سارا قرض معینہ مدت میں ادا نہ کرنا چاہے تو اسے قسطوں میں بمع سود ادا کرتا ہے۔

بینکوں کے نزدیک کارڈ کی تعریف

کارڈ سے مراد، وہ آلۂ ادائیگی ہے جو افراد، تاجر حضرات اور بینکوں کے ہاں نقد رقم کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔ حامل کارڈ خریداری بلوں پر دستخط کرتا ہے جبکہ تاجر وہ رقم بینک سے وصول کرتا ہے۔ اسے الیکٹرونک نظام ادائیگی (Electronic mode of Payment) بھی کہتے ہیں۔

قانونی طور پر کریڈٹ کارڈ، وہ کارڈ ہے جو حامل کو اشیاء خریدنے اور نقد رقم کے حصول کی استطاعت بخشتا ہے۔[۲]

کریڈٹ کارڈ کی تاریخ

۱۹۱۴ء میں کیلیفورنیا کی ایک تیل کمپنی موبل آئل نے اپنے ملازمین کے لیے اس قسم کے ادائیگی کارڈز جاری کیے۔ پھر چند ہوٹلوں نے اپنے گاہکوں کو لیٹ ادائیگی کی سہولت دی۔ ۱۹۴۸ء میں لاس اینجلس میں دو دوستوں فرینکلین

۱۔ Evans and Schnalensee, Payment with Plastic, USA, The Mit Press, 2000, P 7

۲۔ منظور احمد، الازہری، ڈاکٹر، کریڈٹ کارڈز، تصور اور اجتماعی اجتہادی آراء مشمولہ اجتماعی اجتہاد، تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں، ص ۴۳۱

مکن مارا اور رالف شنیدر نے کھانا کھالیا مگر جیبوں میں پیسے نہیں تھے بڑی مشکل سے ہوٹل والے سے معاملہ طے ہوا۔ پھر مسٹر مکن مارا نے اپنے ایک دوست بلو منگڈیل سے مل کر اپنے دوستوں کے لیے ایک کلب کے قیام کی فکر کی۔ اس کلب کا بنیادی تصور تھا ''کھایئے اور دستخط کیجئے'' (Dine and Sign)۔ یہی کلب مشہور ڈائنرز کلب (Diners Club) کی بنیاد بنا۔ پھر مختلف بینکوں نے اس میدان میں قدم رکھا۔ ۱۹۷۹ء میں متعدد امریکی بینکوں نے اپنے ماسٹر چارج کارڈ کو ماسٹر کارڈ کا درجہ دے دیا۔ پھر بینک آف امریکہ گروپ نے ویزا کارڈ جاری کیا۔ ''VISA'' اصل میں کمپنی کے نام کا مخفف ہے۔ ۱۹۸۲ء میں یہ کارڈز عرب ممالک میں داخل ہوئے۔ ۱۹۹۹ء کے اعداد و شمار بتلاتے ہیں کہ دنیا میں ایک بلین کارڈ تھے اب صورتحال اس سے بہت بڑھ گئی ہے۔[1]

کارڈ کے استعمال کا طریقہ کار

کارڈ ہولڈر کسی بھی ATM مشین پر اسے استعمال کر کے متعلقہ بینک سے نقد قرضہ حاصل کر سکتا ہے۔ خریداری کی صورت میں وہ فروخت کنندہ کے ہاں متعلقہ مشین پر اپنا کارڈ گزارتا (Swap) ہے۔ کارڈ کی تمام معلومات اس طرح حاصل ہو جاتی ہیں۔ اسی مذکورہ عمل سے اسے بینک سے اس کارڈ کی فوری منظوری کا اشارہ مل جاتا ہے۔ فروخت کنندہ ایک رسید پر کارڈ کی تمام معلومات اور حامل کے دستخط لے لیتا ہے۔ یہ رسید بینک بھیج دی جاتی ہے اور وہاں سے رقم کٹوتی کر کے فروخت کنندہ کے اکاؤنٹ میں بھیج دی جاتی ہے۔[2]

یہاں تین فریق ہوتے ہیں۔

۱۔ حامل کارڈ ۲۔ متعلقہ بینک ۳۔ متعلقہ تاجر

لہٰذا کریڈٹ کارڈ کے ذریعے کیا جانے والا معاملہ ان تین فریقوں کے باہمی عمل سے وجود میں آتا ہے۔

کریڈٹ کارڈ کے استعمال کا شرعی حکم

کریڈٹ کارڈ کے استعمال کے بارے میں علماء کے دو گروہ ہیں۔ مجوزین اور مانعین۔

قبل اس کے کہ فریقین کا مؤقف بیان کیا جائے، یہ تصریح ضروری ہے کہ کریڈٹ کارڈ کا حامل کارڈ کو دو مقاصد کے لیے استعمال کر سکتا ہے۔

اوّل: اس کے ذریعے سامان خریدنے کے لیے۔ اس مقصد کے لیے جب حامل یہ کارڈ استعمال کرتا ہے تو اسے کوئی اضافی رقم بنام سود کارڈ جاری کرنے والے بینک کو ادا نہیں کرنی پڑتی۔ مثلاً ایک ہزار روپے کا سامان خریدا تو ایک ہزار روپیہ ہی حامل بینک کو مقررہ وقت پر ادا کر دے گا۔ ہاں اگر مقررہ وقت کے بعد ادا کرے تو پھر اس پر سود بنام جرمانہ عائد ہوگا۔

---

[1] کریڈٹ کارڈز، تصور اور اجتماعی اجتہادی آراء، مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۴۳۱-۴۳۲؛ محمد اسامہ، مولانا، کریڈٹ کارڈ کے شرعی احکام، کراچی، دارالاشاعت، ۲۰۰۵ء، ص ۳۱-۳۳

[2] کریڈٹ کارڈز، تصور اور اجتماعی اجتہادی آراء، مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۴۳۲-۴۳۳

دوم: اس کے ذریعے سے نقد رقم کے حصول کے لیے۔ اس مقصد کے لیے حامل جب بھی مشین کے ذریعے یا براہ راست رقم نکلوائے گا تو اسے رقم پر عائد سود ادا کرنا پڑے گا خواہ وہ ایک ہی دن بعد رقم بینک کو کیوں نہ لوٹا دے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ خواہ ایک شخص یہ عزم کیوں نہ کر لے کہ وہ اس کارڈ کو سامان کی خریداری کے لیے استعمال کرے گا اور وقت مقررہ سے پہلے پہلے رقم بینک کو واپس کر دے گا اور سود کی ادائیگی کی نوبت نہیں آنے دے گا، اسے بینک کے معاہدہ نامہ (Agreemnet) پر دستخط ضرور کرنا پڑتے ہیں۔ اس معاہدہ نامہ میں حامل اقرار کرتا ہے کہ اگر وہ وقت مقررہ پر ادائیگی نہ کر سکا تو وہ سود ادا کرے گا۔

پھر بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی خاص ادائیگی صرف کریڈٹ کارڈ ہی کے ذریعے پوری ہو سکتی ہے۔ جبکہ بعض اوقات اس کارڈ کے ذریعے خریداری کرنے پر نقد رقم سے خریداری کے مقابلے میں کچھ رعایت ملتی ہے۔

اب یہاں کریڈٹ کارڈ کی شرعی حیثیت متعین کرنے میں تین باتیں قابل غور ہیں۔

۱۔ ایک شخص محض سامان کی خریداری کے لیے کریڈٹ کارڈ لیتا ہے۔

۲۔ وہ یہ عزم کرتا ہے کہ سود کی ادائیگی کی نوبت نہیں آنے دے گا۔

۳۔ ان دونوں مذکورہ امور کے ہوتے ہوئے معاہدہ نامہ میں محض اس شرط کے اقرار کی حیثیت کیا ہوگی کہ وہ بروقت ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں سود ادا کرے گا۔

مجوزین کا موقف

مجوزین کا موقف یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ کا استعمال چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔[۱]

۱۔ حامل اس بات کا پورا اہتمام کرے کہ وہ معین وقت سے پہلے پہلے ادائیگی کر دے گا۔ اور کسی وقت بھی سود کی عائدگی کی نوبت نہیں آنے دے گا۔

جامعہ احتشامیہ جیکب لائن کے فتوئ میں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ قرضہ عقود معاوضہ میں سے نہیں ہے۔ بلکہ عقود تبرع میں سے ہے اس لیے حامل کا اقرار کہ وہ بروقت ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں سود ادا کرے گا، اس شرط فاسد کے باعث معاملہ فاسد نہ ہوگا۔ کیونکہ عقود تبرع شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے۔ بلکہ وہ شرط لغو ہو جاتی ہے۔ البتہ شرط فاسد لگانے کا گناہ رہے گا۔ اور اگر وہ مکمل اطمینان اور عزم کر لے کہ وہ اس شرط کی نوبت نہیں آنے دے گا تو ان شاء اللہ گناہ گار

---

[۱] مجوزین میں سے دار العلوم کراچی، جامعہ احتشامیہ کراچی اور مجلس شرعی مبارک پور ہندوستان کے علماء کی آرا مل سکی ہیں۔ مقدم الذکر دو اداروں کے فتاویٰ کا ذکر مولانا محمد اسامہ نے کیا ہے۔ کریڈٹ کارڈ کے شرعی احکام، ص ۱۲۹۔۱۳۳، دار العلوم کراچی کا ایک مفصل فتوئ ملحقات میں بھی شامل کیا گیا ہے۔ ملحق ۱۹۔ مجلس شرعی مبارک پور کا فیصلہ مندرجہ ذیل رسالے میں ہے۔ نظام الدین رضوی، مفتی، مجلس شرعی الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور کا چودہواں فقہی سیمنار، موضوعات، مذاکرات، فیصلے، (ماہنامہ) اشرفیہ، مدیر مبارک حسین مصباحی، مبارک پور، اعظم گڑھ، جون ۲۰۰۷ ص ۳۸۔ مجلس شرعی مبارک پور کا تعارف باب اول کی تیسری فصل میں دیا گیا ہے۔

بھی نہ ہوگا۔[۱]

مجلس شرعی مبارکپور انڈیا کے چودہویں فقہی سیمینار میں کریڈٹ کارڈ کا مسئلہ زیر بحث رہا۔ بحث وتمحیص کے بعد یہ فیصلہ ہوا۔

''چونکہ اصل گناہ زائد رقم دینا ہے اس کی وجہ سے اس کی شرط قبول کرنا بھی گناہ ہوتا ہے۔ لیکن یہاں اس کے ساتھ ایک شرط ایسی بھی ہے جو زائد رقم دینے سے خالی ہے اور عاقد کا عزم اسی پر عمل کا بھی ہے ۔ اور فی الواقع اسی پر اس کا عمل بھی ہوتا ہے۔ ساتھ ہی اسے سقوط خطر طریق وغیرہ کا فائدہ بھی حاصل ہو رہا ہے اس لیے خلاف عزم محض یہ لفظی یا تحریری شرط گناہ نہیں۔''[۲]

۲۔ حامل کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس کارڈ کو غیر شرعی امور میں استعمال نہ کرے۔[۳]

۳۔ اگر ضرورت ڈیبٹ کارڈ سے پوری ہوتی ہو تو بہتر ہے کہ اس کارڈ کو استعمال نہ کرے۔[۴]

مانعین کا موقف

مانعین میں سے مفتی عبدالواحد کہتے ہیں کہ کریڈٹ کارڈ کا استعمال صرف حالت اضطرار میں جائز ہے۔ یعنی جبکہ ایسی صورت ہو کہ کوئی ادائیگی کرنی ہو اور وہ صرف کریڈٹ کارڈ کے ذریعے ہوتی ہو۔[۵] مفتی حمید اللہ جان نے اس گنجائش کا ذکر نہیں کیا اور مطلقاً حرمت کا فتویٰ دیا ہے۔[۶]

مفتی عبدالواحد کا کہنا ہے کہ کریڈٹ کارڈ کا معاملہ چند افراد کا نہیں بلکہ پوری اجتماعیت کا ہے اس کے جواز کا عمومی فتویٰ دینے سے مسلمان بھی بالآخر سود میں ملوث ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ

۱۔ لاپرواہی عام ہے۔

۲۔ حامل کے پاس اس چیز کی کیا ضمانت ہے کہ وہ بروقت ادائیگی کردے گا۔[۷]

اگر کارڈ جاری کرنے والا ادارہ ادائیگی میں تاخیر پر عائد ہونے والی رقم کو بینک کے مصارف یعنی سروس چارجز قرار دیں تو یہ بھی غلط ہے، اس لیے کہ یہ مصارف بہر حال ہوتے ہی ہیں۔ انہیں مشروط بالتاخیر عن الوقت کرنے کی ضرورت

---

۱ کریڈٹ کارڈ کے شرعی احکام، ص ۱۳۲

۲ مجلس شرعی الجامعۃ الاشرفیہ، مبارکپور کا چودھواں فقہی سیمینار، موضوعات، مذاکرات، فیصلے، ص ۳۸

۳ دارالعلوم کراچی کا فتویٰ، ملحق ۱۹

۴ محولہ بالا

۵ دارالافتاء والتحقیق کا فتویٰ، ملحق ۱۸

۶ جامعہ اشرفیہ کا فتویٰ، ملحق ۱۷

۷ دارالافتاء والتحقیق کا فتویٰ، ملحق ۱۸

نہیں ہے[1]

قرض کا عقد، عقد تبرع ہے مگر قرض مشروط بالنفع تبرع نہیں ہے[2]

محقق کی رائے:

محقق کی رائے میں بلاضرورت سودی معاملات میں شریک ہونا گناہ ہے۔ اسلئے اگر کوئی ادائیگی بغیر کریڈٹ کارڈ کے نہ ہوتی ہو اور وہ ادائیگی کا معاملہ ضروری ہو تو صرف ایسی صورت میں اس کے استعمال کی گنجائش ہے۔ ورنہ چونکہ یہ درجۂ حاجت کے تحت بھی نہیں آتا اسلئے اس کا استعمال سوائے مذکورہ بالا استثنائی صورت کے جائز نہیں۔ قرض مشروط بالنفع، عقد تبرع نہیں ہے نیز اگرچہ عاقد کا عزم ادائیگی سود کی نوبت آنے کا نہیں ہے، تاہم جب خطر طریق سے حفاظت ATM کارڈ سے حاصل ہو سکتی ہے تو پھر کریڈٹ کارڈ کے معاملہ میں سود کی ادائیگی کی شرط کو تسلیم کرنا بلاوجہ گناہ گار ہونا ہے۔

---

[1] جامعہ اشرفیہ کا فتویٰ، ملحق ۱۷؛ دارالافتاء والتحقیق کا فتویٰ، ملحق ۱۸

[2] جامعہ اشرفیہ کا فتویٰ، ملحق ۱۷

فصل سوم

انشورنس، ملٹی لیول مارکیٹنگ

انشورنس

انشورنس انگریزی زبان کے لفظ (Insure) سے نکلا ہے جسکے معنی ہیں یقین دہانی کرانا۔ اردو زبان میں اسکے لئے بیمہ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے جسکا معنی ہے خوف اور اندیشہ۔

انشورنش کی اقسام

انشورنس کی مشہور اقسام درج ذیل ہیں۔

تعاونی بیمہ (Mutual Insurance)

اسکا حاصل یہ ہے کہ وہ لوگ جن کے خطرات ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں وہ آپس میں مل کر ایک فنڈ بنا لیتے ہیں کہ ہم میں سے کسی کو کوئی حادثہ پیش آ گیا تو اس فنڈ میں موجود رقم سے اسکے نقصان کی تلافی کر دی جائے گی۔ فنڈ میں رقم ممبران ہی کی ہوتی ہے اور نقصان کی صورت میں ادائیگی بھی ممبران ہی کو ہوتی ہے۔ اگر سال کے اختتام پر ادا کئے گئے معاوضات کی رقم جمع شدہ رقم سے بڑھ جائے تو ممبران سے مزید رقم وصول کر لی جاتی ہے اور اگر رقم بچ جائے تو واپس کر دی جاتی ہے۔

ابتداء میں بیمہ کی اسی قسم کا رواج تھا۔ چنانچہ رومن حکومت میں تجہیز و تکفین کے ادارے (Burial club) قائم تھے جو کسی فرد کے مر جانے کے بعد اسکی تجہیز و تکفین کے لیے چندہ جمع کرتے تھے۔ سترہویں صدی میں مجالس احباب (Friendly societies) اسی طور پر کام کرتی تھیں۔ گروہ کا جو فرد بیمار ہو جاتا اور کسب معاش سے معذور ہو جاتا تھا اسے مشترکہ فنڈ سے امداد دی جاتی تھی۔ پھر انگلستان میں تاجروں کی انجمنیں (Merchants guilds) مشترکہ فنڈ کے ذریعے حادثے کا شکار ہونے والوں کی امداد کیا کرتی تھیں۔ فی زمانہ بھی دنیا میں انشورنس کی اس قسم کا رواج ہے مگر دوسری اقسام کے مقابلے میں اسکا رواج کم ہے۔

گروپ انشورنس (Group insurance)

عموماً اس قسم کی انشورنس کا اہتمام کوئی سرکاری یا نیم سرکاری ادارہ کرتا ہے۔ اس میں ملازمین کی تنخواہوں میں سے ایک مخصوص رقم کاٹ کر ایک فنڈ میں جمع کی جاتی ہے۔ اکثر صورتوں میں اس رقم پر سود حاصل کیا جاتا ہے۔ پھر ملازم کی مدت ملازمت ختم ہونے پر، کسی حادثے کا شکار ہونے پر یا وفات پر ایک معقول رقم اسکے ورثاء کو دی جاتی ہے۔

کمرشل انشورنس(Commercial Insurance)

اس قسم میں باقاعدہ بیمہ کمپنی قائم کی جاتی ہے۔ کمپنی بیمہ کو بطور تجارت اختیار کرتی ہے۔ کمپنی کا مقصد بیمہ کی رقوم کے ذریعے نفع کمانا ہوتا ہے۔ بیمہ کرانے والا اپنے مخصوص مقصد کے لئے بیمہ کراتا ہے، کمپنی اس سے معاہدہ کرتی ہے اور

اسے ایک مخصوص رقم (premium) ہر ماہ جمع کروانی پڑتی ہے۔ اگر شخص مذکور قسطیں جمع نہ کروا سکے تو پہلے سے جمع شدہ رقم ضبط ہو جاتی ہے۔ بعض اسکیموں میں اس رقم کا ۴۰ فیصد واپس مل جاتا ہے۔

بیمے کی اس قسم کا رواج زیادہ ہے اور اسکی مختلف اقسام رائج ہیں۔ جن خطرات کے خلاف بیمہ کرایا جاتا ہے ان کے لحاظ سے بیمہ کی مندرجہ ذیل قسمیں ہیں۔

اشیاء کا بیمہ (Goods Insurance)

اس قسم میں بیمہ دار جس شئے کا بیمہ کرانا چاہتا ہے اسکے لیے ایک خاص رقم قسط کی صورت میں بیمہ کمپنی کو جمع کراتا ہے۔ اگر وہ حادثہ پیش نہ آئے تو جمع شدہ رقم واپس نہیں ملتی اور اگر حادثہ پیش آجائے تو ایک مخصوص رقم بیمہ دار کو واپس مل جاتی ہے۔ بیمہ کی اس رقم کا رواج بھی قدیم ہے۔ رومیوں نے جب فرانس پر حملہ کیا تو انہیں اپنا سامان حرب وہاں پہنچانے کی ضرورت تھی۔ تاجر لوگ بحری قزاقوں اور سمندری طوفانوں سے ڈرتے تھے حکومت روم انھیں یقین دہانی کراتی تھی کہ اگر انکا سامان ضائع ہوگیا تو حکومت انکے سامان کا پورا پورا معاوضہ ادا کرے گی۔ کہا جاتا ہے کہ اسکندریہ کے عرب تاجر بھی بحری راستوں سے سامان بھجوانے والوں کو معاوضہ کے عوض سفر کے خطرے سے امان کی ضمانت دیا کرتے تھے۔ بعد ازاں اس میں جہاز کے کپتان کی زندگی کا بھی بیمہ ہونے لگا۔

ذمہ داری کا بیمہ (Third party Insurance)

اس قسم میں کسی ایسی ذمہ داری سے جو مستقبل میں آسکتی ہو اس سے نمٹنے کے لئے بیمہ کرایا جاتا ہے۔ مثلاً گاڑی روڈ پر لانے سے اگر کسی شخص کا نقصان ہوگیا تو اس ڈرائیور یا گاڑی والے پر مالی تاوان آئے گا۔ اگر اس گاڑی والے نے بیمہ کرا رکھا ہے تو یہ مالی تاوان بیمہ کمپنی ادا کرے گی۔

بیمہ حیات (Life Insurance)

اسکا حاصل یہ ہے کہ بیمہ دار سے بیمہ کمپنی معاہدہ کرتی ہے کہ اگر ایک مخصوص مدت میں بیمہ دار کا انتقال ہوگیا تو مخصوص رقم اسکے ورثاء کو ملے گی۔ اگر مدت گزر گئی اور انتقال نہ ہوا تو بیمہ دار کی طرف سے قسط وار جمع شدہ رقم بمعہ سود کے واپس مل جاتی ہے۔[1]

---

[1] بیمہ کی اقسام اور تاریخ مندرجہ ذیل کتب سے لی گئی ہے۔
بدر شکیب، بیمہ حیات، کراچی، عثمانیہ اکیڈمی، ۱۹۶۴ء، ص ۱۹-۵۲؛ خالد عبدالرؤف میاں، بیمہ زندگی، لاہور، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۰ء، ص ۳-۱۴؛ نجات اللہ صدیقی، ڈاکٹر، انشورنس، اسلامی معیشت میں، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۸۲ء، ص ۶۳-۷۹؛ اسلام اور جدید معیشت و تجارت، ۲۰۰۳ء، ص ۵۹-۶۱؛ اسلام اور جدید دور کے مسائل، ص ۲۲۱-۲۲۵؛ نور محمد غفاری، ڈاکٹر، موجودہ نظام انشورنس اور اسلام کا نظام تکافل اجتماعی، کراچی، ادارۃ المعارف، ۱۹۸۰ء، ص ۱۲-۱۵

بیمہ کے بطور کاروبار عروج و ترقی کے عوامل

یہاں ان عوامل کا ذکر بھی ضروری ہے جنکے باعث بیمہ اپنی تعاونی شکل سے نکل کر ایک تجارتی شکل اختیار کر گیا۔ شروع میں اسکا دائرہ کار محدود تھا۔ بعدازاں اس نے علاقائی، قومی اور بین الاقوامی کمپنیوں کی شکل اختیار کر لی۔ ایسا کیوں ہوا؟ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی نے اس سوال کو اٹھا کر خود ہی اسکا جواب دیا ہے۔ انکے جواب کی تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ یورپ میں صنعتی ترقی کی وجہ سے کاروبار کو بہت عروج حاصل ہوا۔ معاشیات نے بطور علم خوب ترقی کی۔ اسی دوران ۱۶۱۶ء میں لندن کی عظیم آتشزدگی کا واقع رونما ہوا۔ اب بیمہ کے بارے میں موجود قدیم نظام پر اس لحاظ سے غور و فکر شروع ہوا کہ اسے وسیع پیمانے پر پھیلایا جائے۔ لیکن اس میں رکاوٹ یہ تھی کہ ایک بہت بڑے انسانی گروہ کے لئے خطرات و حوادث کی امکانیت کا اندازہ لگانا مشکل تھا۔ علوم کی ترقی کے اس دور میں قانون اغلبیت، قانون اوسط اور قانون اعداد کثیر پر علمی تحقیق ہوئی جسکے نتیجے میں خطرات و حوادث کی امکانیت کا اندازہ لگانا مشکل نہیں رہا۔

قانون اغلبیت کا معنی یہ ہے کہ کسی واقعے کے بار بار تجربات سے آئندہ اس واقعے کے دوبارہ رونما ہونیکی نوعیت کا اندازہ لگانا۔ قانون اوسط کا معنی یہ ہے کہ کثیر تعداد افراد کے گروہ میں بعض مشترک خصوصیات کی اوسط مقدار ایک متعین سطح پر قائم رہتی ہے اور افراد کی کمی بیشی اور تبدیلی کا م اس اوسط مقدار پر اثر انداز نہیں ہوتی۔ قانون اعداد کثیر کا معنی یہ ہے کہ ایک جیسے ماحول کے باشندوں کی حرکات میں منشاء بہت، انکے وزن، مدت عمر، صلاحیت اور کام کی رفتار میں مطابقت بتلاتی ہیں۔

کاروبار بیمہ کے عروج کا ایک دوسرا سبب یہ بھی تھا کہ تعاونی بیمہ کے ادارے عموماً مخلص افراد کے سہارے چلتے ہیں جو دن بدن کم ہوتے چلے جاتے ہیں ایک سبب یہ بھی تھا کہ مشترکہ کمپنیوں اور کارپوریشنوں کو حکومتیں چند ضوابط کا پابند بنانے میں کامیاب ہوگئی تھیں۔ ورنہ بیمہ کے کاروبار میں اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں قمار کا عنصر اس قدر بڑھ گیا تھا کہ ۱۷۷۴ء میں قانون قمار بازی (Gambling act) نافذ کیا گیا نیز یہ کہ سوشلسٹ اور جمہوری تحریکوں کے زیر اثر سوشل انشورنس کا نظام قائم ہوا جو اشتراکی تناظر میں سرمایہ دارانہ نظام کی چیرہ دستیوں کا رد عمل تھا۔[1]

لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ اسکے عروج کے منجملہ اسباب میں سب سے بڑا سبب سرمایہ دارانہ نظام کے تحت سود اور سٹے کی ترویج تھی۔ اسے عالمی سطح پر کاروبار کے وسیع پیمانے پر پھیلانے کا ایک مضبوط ہتھیار کہا جائے یا انسانی نفسیات میں خطرات سے حفاظت کا فطری داعیہ قرار دیا جائے، اس میں اگر سود اور سٹے کی موجودگی ہے، تو پھر اسکی کوئی اور توجیہ ممکن نہیں

بیمہ پر فقہی بحث کا آغاز

بیمہ پر اولین فقہی رائے تیرہویں صدی کے مشہور حنفی عالم علامہ محمد امین ابن عابدین المعروف علامہ شامی کے ہاں ملتی ہے۔ اگر چہ اس وقت بیمہ کی موجودہ ترقی یافتہ شکل تو نہ تھی تاہم بنیادی ڈھانچہ ایسا ہی تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

" وبما قررنا يظهر جواب ما كثر السوال عنه في زماننا وهوانه جرت العادة ان

---

[1] انشورنس، اسلامی معیشت میں، ۱۹۔۲۱،۶۔۷۷

التجار اذا استاجروا مركبا من حربي يدفعون له اجرته ويدفعون ايضا مالا معلوما لرجل حربي يقيم في بلاده يسمى ذلك المال "سوكره" على انه مهما هلك من المال الذى فى المركب بحرق اور غرق او نهب اوغيره فذالك الرجل ضامن له بمقابلة مايأخذه منهم وله وكيل عنه مستا من فى دارنا يقيم فى بلاد السواحل الاسلامية با ذن السلطان يقبض من التجار مال السوكره واذاهلك من مالهم فى البحر شىء يودى ذالك المستأمن للتجار بدله تماما۔"[1]

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تاجر کسی حربی سے بحری جہاز کرایہ پر لیتے وقت کرائے کے ساتھ ساتھ دارالحرب کے کسی باشندے کے نام ایک خاص رقم سوکرہ کے نام سے بھیجتا ہے کہ اگر جہاز میں موجود مال غرق، آتش زدہ وغیرہ ہو گیا تو یہ دارالحرب کا باشندہ ضامن ہوگا۔ اس باشندہ کا ایجنٹ اسلامی ریاست کے ساحلی شہروں میں سلطان کی خصوصی اجازت سے مستأمن بن کر رہتا ہے۔

برصغیر میں اردو فقہی ادب میں اسکا ذکر تقریباً تمام قدیم وجدید کتب فتاویٰ میں مذکور ہے۔ اسکے علاوہ اس پر مستقل رسالے اور مضامین بھی لکھے گئے ہیں۔ ان میں مفتی محمد شفیع، مولانا ولی حسن ٹونکی، مولانا برہان الدین سنبھلی اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی وغیرہ کے مقالات قابل ذکر ہیں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کا رسالہ اپنے اختصار کے باوجود ایک عمدہ مقالہ ہے

مانعین کا مؤقف

مانعین کا یہ کہنا ہے کہ بیمہ کی تمام اقسام حرام ہیں چاہے بیمہ زندگی ہو یا بیمہ تجارت یا بیمہ برائے حوادث البتہ محکمہ ڈاک وغیرہ بحفاظت سامان پہنچانے کی ضمانت پر جو رقم لیتے ہیں وہ جائز کہی گئی ہے۔ مانعین میں سے چند کا تذکرہ دلائل کے ذیل میں آرہا ہے۔

مانعین کے دلائل

مانعین کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ انشورنس کی تمام اقسام سود اور قمار کے باعث حرام ہیں۔ مثلاً بیمہ زندگی میں قمار تو نہیں مگر سود ہے جبکہ دیگر تمام اقسام میں قمار اور سود دونوں شامل ہیں۔[2] بعض حضرات نے اس کا اضافہ کیا ہے کہ بیمہ کمپنیاں لوگوں کی رقوم جمع کر کے

---

[1] ردالمحتار، ۱۷۰/۴

[2] امداد الفتاویٰ، ۱۶۱/۳؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۲۷۳/۹؛ محمد شفیع، مفتی، اسلام اور بیمہ (انشورنس)، مشمولہ فتاویٰ بینات، ۱۸۹/۴؛ فتاویٰ محمودیہ، ۳۸۷/۱۶؛ رسائل ومسائل، ۲۲۲/۳-۲۲۳؛ آپ کے مسائل اور ان کا حل، ۲۵۵/۶-۲۵۶؛ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ۱۵۵-۱۶۱؛ کیلانی، عبدالرحمن، مولانا، تجارت اور لین دین کے احکام ومسائل، لاہور، مکتبۃ السلام، ۱۹۹۶ء، ص ۱۱۶؛ موجودہ نظام انشورنس اور اسلام کا نظام تکافل اجتماعی، ص ۱۷-۲۶

آگے سودی کاموں میں لگاتے ہیں اور اس ناجائز کاروبار میں انسان آپ سے آپ حصہ دار بن جاتا ہے۔[۱]

۲۔ غیر معین واقعے پر موقوف ہونے کو فقہاء خطر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی کی ایک صورت رقبیٰ بھی ہے جس سے شریعت نے منع فرمایا ہے۔ اس کا معنی ہے کہ دو شخص آپس میں یہ وعدہ کریں کہ ایک کہے کہ اگر میں پہلے مرگیا تو میرا یہ مکان تیرے نام وگرنہ میرے نام ہی رہے گا۔

"معنى الرقبىٰ هذاالدار لآخرناموتا كانه يقول ارا قب موتک وتراقب موتى فا ن مت قبلک فهى لک وان مت قبلى فهى لى فكأ ن هذا تعليق التمليک ابتداء بالخطر وهو موت الما لک قبله وذا با طل"[۲]

کوئی مکان کا مالک اپنے مکان کی ملکیت دوسرے کی طرف یہ کہہ کر منتقل کرتا تھا کہ اگر میں پہلے مرگیا تو مکان تیرا ورنہ میرا، تو گویا ہر ایک دوسرے کی موت کا منتظر رہتا تھا ایسی شکل کو تعلیق التملیک بالخطر کہا جاتا ہے اور وہ باطل اور غیر معتبر ہوتی ہے۔

یہی مخاطرہ قمار کی جڑ ہے۔ چنانچہ فقہاء نے اسے تفصیل سے بیان کیا ہے۔ مثلاً علامہ احمد بن محمود بابرتی تعلیق التملیک بالخطر کے ذیل میں فرماتے ہیں۔

"والتمليكا ت لا تحتمله لأدائه الى معنى القما ر."[۳]

یعنی ملکیت منتقل کرنے کے لئے اسے ایسی کسی غیر یقینی چیز کے ساتھ وابستہ کرنیکی شرعاً گنجائش نہیں جسکا وجود اور عدم دونوں محتمل ہوں کیونکہ اس سے قمار کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔

۳۔ خاص بیمہ حیات میں یہ قباحت بھی پائی جاتی ہے کہ بیمہ کرانے والا جسے نامزد کر گیا ہو، بیمہ دار کی وفات کے بعد رقم اسے ہی ملتی ہے اور شرعاً ورثاء میں تقسیم نہیں ہوتی۔[۴]

۴۔ بعض قسموں مثلاً حادثات کے بیمہ میں رقم واپس نہیں ملتی یہ رقم کمپنی کے پاس بیمہ دار کی قرض ہوتی ہے جسکا واپس کرنا شرعاً ضروری ہے۔[۵]

۵۔ بیمہ کی وجہ سے بہت سے اخلاقی مفاسد بھی پیدا ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ بیمۂ حیات کی صورت میں وارثین مورث کے

۱۔ رسائل ومسائل، ۳/۲۲۲۔۲۲۳؛ احسن الفتاوی، ۷/۲۴؛ موجودہ نظام انشورنس اور اسلام کا نظام تکافل اجتماعی، ص ۱۷

۲۔ قاضی زادہ، شمس الدین، نتائج الافکار، ۷/۱۴۳ بحوالہ سنبھلی، برہان الدین، مولانا، انشورنس فقہی نقطۂ نظر سے (۲)، اسلام اور عصر جدید، دہلی جامعہ نگر، جنوری ۱۹۷۴ء، ص ۷۰

۳۔ بابرتی، اکمل الدین محمد، عنایہ شرح الھدایہ مع فتح القدیر، مصر، مطبعہ امیریہ، س۔ن، ۱۹۶/۱

۴۔ رسائل ومسائل، ۳/۲۲۳

۵۔ اسلام اور بیمہ (انشورنس) مشمولہ فتاوی بینات، ۴/۱۹۸

قتل کی کوشش کرتے ہیں یا حادثات کے بیمہ کی صورت میں خود بخود املاک کو آگ لگائی جاتی ہے۔[۱]

مجوزین کا مؤقف

مجوزین کا مؤقف یہ ہے کہ بیمہ جائز ہے۔ البتہ وہ اس میں یہ تفصیل بتلاتے ہیں کہ بیمہ کا کاروبار جب غیر سودی معیشت میں ہوگا، تو پھر جائز ہوگا۔[۲] جبکہ بعض حضرات بیمہ کمپنیوں کے سودی کاروبار میں (Investment) کو بھی جائز سمجھتے ہیں۔ انکے نزدیک بیمہ اپنی موجودہ شکل میں بھی جائز ہے۔[۳] تشریح دلائل کے ذیل میں آرہی ہے۔

مجوزین کے دلائل

ان حضرات کے دلائل میں بعض تو وہ امور ہیں جو بیمہ کی ضرورت ثابت کرتے ہیں اور بعض امور دراصل مانعین کے دلائل کے جوابات ہیں۔

۱۔ خطر کی دو قسمیں ہیں کاروباری خطر یا عدم تیقن اور خطر محض۔ کاروباری خطر وہ ہوتا ہے جس میں نقصان کا اندیشہ اور نفع کی امید دونوں وابستہ ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک کاریگر ایک چیز بناتا ہے، اسکی امید یہ ہے کہ یہ چیز اتنی مدت مثلاً ایک ماہ کے بعد اتنی قیمت پر فروخت ہوگی اور مجھے اتنا نفع حاصل ہوگا۔ اسکا یہ تخمینہ غلط بھی ہوسکتا ہے اور صحیح بھی ممکن ہے کہ چیز کی قیمت اسکے اندازہ سے بڑھ جائے اور اسے زیادہ نفع حاصل ہوجائے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بازار میں چیز کی مانگ (Demand) کم ہوجائے اور قیمت کم ہوجائے اور نقصان ہوجائے۔ خطر کی یہ قسم کاروبار کی کلید ہے۔ البتہ یہاں نفع یا نقصان ناقابل پیمائش ہے۔[۴]

ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی لکھتے ہیں:

> ''یہ اندازہ صحیح بھی ہوسکتا ہے اور غلط بھی۔ اندازہ غلط ثابت ہوا تو اسے خسارہ ہوگا۔ صحیح ثابت ہوا تو اسے نفع ہوگا۔ نفع یا نقصان کی مقدار ناقابل پیمائش ہے۔''[۵]

دوسری قسم ان خطرات کی ہے۔ جن کے پیش آنے سے صرف نقصان کا اندیشہ وابستہ ہے مثلاً بحری جہاز سمندر میں

۱۔ یہ دلیل مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے مانعین کی طرف سے بیان کی ہے۔ جدید فقہی مسائل، ۱۵۰/۷

۲۔ انشورنس اسلامی معیشت میں، ص ۵۰۔۵۱، واضح رہے کہ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی بیمہ دار کو بیمہ حیات میں زائد ملنے والی رقم یا حادثے کی صورت میں زائد ملنے والی رقم کو سود نہیں سمجھتے۔ البتہ بیمہ کمپنیوں کے سودی کاروبار میں انویسٹمنٹ (Investment) کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ مولانا سید احمد عروج قادری کو غالباً ڈاکٹر نجات اللہ کے موقف کو سمجھنے میں غلطی لگی ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ ڈاکٹر نجات اللہ موجودہ نظام انشورنس کو سرے سے ناجائز سمجھتے ہیں اور مانعین میں شامل ہیں۔ حالانکہ ڈاکٹر نجات اللہ کا مؤقف وہی ہے جو اوپر بیان ہوا، قادری، عروج احمد، سید، احکام و مسائل، لاہور، چین اسلامک پبلشرز، ۱۹۹۰ء، ۳۵۷/۱-۳۵۸

۳۔ عرفانی، عبد المالک، بیمہ کی شرعی حیثیت، فکر و نظر فروری، ۱۹۸۴ء، ص ۱۷-۱۸

۴۔ انشورنس اسلامی معیشت میں، ص ۱۴-۱۶

۵۔ ایضاً، ص ۱۵

اگر غرق ہو گیا تو اس سے نقصان ہوگا۔ نقصان کی اس قسم کی پیمائش ممکن ہے۔

''خطرات کی یہی قسم ہے۔ جس کا مقابلہ اجتماعی طور پر کرنے سے افراد کے لئے سہولت پیدا ہو جاتی ہے اور کارگاہ حیات میں انکی کارکردگی میں اضافہ ہوتا ہے۔ ایسا کرنے کا موقع اس اصول کی بناپر حاصل ہوا جسے اب قانون اعداد کثیر (Law of large number) یا قانون اوسط (Law of avarage) کہا جاتا ہے انشورنس کا ہدف یہ قابل پیمائش خطر محض ہے۔''[۱]

۲۔ خطر کی اس مذکورہ بالا قسم دوم اور قمار میں موجود خطر میں فرق ہے۔ قمار میں موجود خطر انسان خود پیدا کرتا ہے یا ان سے ارادی طور پر اپنا تعلق قائم کرتا ہے۔ پھر ان خطرات میں نقصان (بالکل ختم ہو جانے) اور نفع (بہت کچھ آنے) کا اندیشہ ہوتا ہے۔ ان خطرات کو مول لینا قمار کہلاتا ہے۔ جبکہ انشورنس میں موجود خطر کو انسان خود مول نہیں لیتا بلکہ وہ پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ اور اس خطر سے مالی نقصان وابستہ ہوتا ہے۔ اسکی سب سے نمایاں مثال موت ہے۔ جس سے ہمیشہ تو نہیں مگر اکثر بالخصوص اگر متوفی جوان ہو تو اسکے ورثاء کو مالی نقصان ہوتا ہے۔[۲]

جوئے (قمار) اور بیمہ میں دوسرا جوہری فرق نفع کی امید سے تعلق کا ہے۔ جوئے بازی کا مالی محرک اس مالی منفعت کا حصول ہے جو جیتنے کی صورت میں ملے گی۔ جبکہ بیمہ کرانے کا مالی محرک نقصان کی تلافی ہے، جو خطرہ پیش آجانے کی صورت میں ہوگا۔ کیا لاٹری کے ٹکٹ خرید کر نقصان کا اندیشہ مول لینے والا اور جہاز کا بیمہ کرا کر نقصان کی تلافی سے حفاظت حاصل کرنے والا برابر ہو سکتے ہیں۔ نیز یہ کہ بیمہ کرانے والا نقصان کی صورت میں ملنے والی رقم سے بہت زیادہ امیر نہیں ہو جاتا جبکہ جوئے باز جیتنے والے کو ایک خاص رقم ادا کرتا ہے جو سراسر نقصان ہے جبکہ بیمہ کرانے والا ایک خاص رقم (پریمیم) ادا کرتا ہے۔ جس سے اسے نقصان نہیں بلکہ فائدہ یعنی حفاظت حاصل ہوتی ہے۔[۳]

ایک فرق یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ پریمیم کی رقم اور لاٹری ٹکٹ سے حاصل شدہ رقوم کا مصرف بالکل جدا جدا ہو جاتا ہے۔ نیز قمار سے دولت کا ارتکاز ہوتا ہے۔ سماجی عدل متاثر ہوتا ہے جبکہ انشورنس سے خطر سے حفاظت کے باعث قوت کار میں اضافہ ہوتا ہے۔[۴]

ایک فرق یہ بھی نکالا گیا ہے کہ حدیث میں خرید و فروخت کی جن شکلوں سے منع کیا گیا ہے انھی میں بیع الحصاۃ وغیرہ بھی ہیں۔ جن میں بخت و اتفاق کا عنصر پایا جاتا ہے۔ میری کنکری جس کپڑے پر گر گئی وہ میرا ہوا اور مجھے بتائے ہوئے مخصوص دام دینے پڑیں گے۔ چاہے وہ کپڑا ان داموں کے مقابلے میں مہنگا ہو۔ ان معاملات سے ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ان سے کوئی تمدنی فائدہ وابستہ نہیں، جبکہ انشورنس تعاون باہمی پر مبنی نظام ہے۔ جس سے تمدن کے فوائد وابستہ ہیں۔[۵]

۱۔ انشورنس، اسلامی معیشت میں، ص ۱۶

۲۔ ایضاً، ص ۳۴-۳۵

۳۔ ایضاً، ص ۳۶-۳۷

۴۔ انشورنس، اسلامی معیشت میں، ص ۴۲-۴۳

۵۔ ایضاً، ص ۴۵-۴۷

اس تمام بحث سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ بیمہ کے مقابلے میں قمار ایک ہزل ہے جبکہ بیمہ باقاعدہ جدّ (سنجیدہ) معاملہ ہے۔لھذا دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔[1]

ایک فرق یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ قمار کے سلسلے میں قرآن نے اسکے تین مفاسد کا تذکرہ کیا ہے:

﴿اِنَّمَا یُرِیْدُ الشَّیْطٰنُ اَنْ یُّوْقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِی الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ وَیَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ﴾[2]

مفہوم آیت یہ ہے کہ شیطان شراب وجوا کے ذریعے بنی آدم میں دشمنی،بغض اور ذکر اللہ سے دوری پیدا کرتا ہے جبکہ انشورنس میں یہ تینوں امور نہیں پائے جاتے،لہذا اس آیت کی روشنی میں بیمہ پر قمار کے مفاسد کا اطلاق نہیں ہوتا لہذا بیمہ جائز ہے۔[3]

۳۔ بیمہ میں غرر کا عنصر بھی نہیں پایا جاتا۔اس لئے کہ اولاً غرر کی ممانعت خرید وفروخت کے تناظر میں وارد ہوئی ہے۔ ثانیاً یہ کہ غرر وہاں ممنوع ہے جہاں مبیع (بیچی جانے والی چیز) مقدور التسلیم (سپردگی کے قابل) نہ ہو،یا ارکان عقد مجہول ہوں،جبکہ یہاں بیمہ میں دونوں صورتیں نہیں ہیں۔

یہاں قسط کی رقم،زندگی کے بیمہ میں رقم بیمہ،دیگر اقسام میں بیمہ کی آخری حد(یعنی جس بڑے سے بڑے نقصان کی تلافی بیمہ کمپنی کر سکے گی)اور بیمہ دار کے لئے تحفظ یا امان سب متعین ہیں باقی یہ بات کہ بیمہ غیر یقینی واقعہ کے ظہور پذیر ہونے پر واجب الاداء ہوتا ہے یہ غلط ہے۔کیونکہ بیع میں اصل چیز مبیع ہے جو غیر یقینی ہو تو غرر ہے،جبکہ بیمہ میں اصل چیز قابل بیمہ مفاد ہے اور یہ مفاد بہر صورت موجود رہتا ہے۔[4]

باقی یہ بات کہ ہر وہ عقد جو کسی حادثہ کے وقوع پذیر ہونے پر معلق ہو قمار ہے اور بیمہ ایسا ہی ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ بیمہ تعاون وتکافل پر مبنی ہے اس لیے تبرع ہے اور تبرعات میں مذکورہ بالا قاعدہ نہیں چلتا بلکہ تبرعات کے علاوہ میں بھی تعلیق مفسد عقد نہیں۔[5]

۴۔ جہاں تک بیمہ میں سود کے پائے جانے کا تعلق ہے تو اولاً واپس ملنے والی رقم تبرعاً دی جاتی ہے۔اس لئے کہ پریمئم میں دی جانے والی رقم تعاون وتکافل کی بنیاد پر دی گئی تھی اب جو رقم واپس مل رہی ہے وہ مشترکہ فنڈ میں سے تعاون وتبرع

۱۔ یہ دلیل مولانا تقی عثمانی نے مجوزین کی طرف سے پیش کی ہے۔یہ درحقیقت ڈاکٹر مصطفی الزرقاء کی پیش کی ہوئی دلیل ہے۔وہ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کے موافق تھے،اسلام اور جدید معیشت وتجارت،ص ۱۶۳؛ حسین احمد حسان،ڈاکٹر،بیمہ کی شرعی حیثیت،(مترجم) عبدالرحیم اشرف بلوچ،اسلام آباد،ادارہ تحقیقات اسلامی،۱۹۷۵ء،ص ۱۷۰

۲۔ المائدہ ۹۱:۵

۳۔ عبدالمالک عرفانی،بیمہ کی شرعی حیثیت،ص ۱۳-۱۴

۴۔ ایضاً،ص ۱۵-۱۶

۵۔ ایضاً،ص ۱۰

کے طور پر دی جاتی ہے۔[1]

نیز یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ شریعت میں قرض پر ملنے والے اضافے کو سود سے تعبیر کیا گیا ہے جبکہ یہاں پریمیم کے طور پر ادا کی جانے والی رقم قرض نہیں ہے کہ اس پر ملنے والا اضافہ سود ہو بلکہ وہ تو تبرع کے طور پر ایک طرح کی باہمی تعاونی تنظیم میں دی جانے والی رقم ہے۔[2]

۲۔ نیز بیمہ کئی مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہے مثلاً ضرر کا زائل کرنا، امن وسلامتی کا حصول اور تعاون وتکافل کی حوصلہ افزائی ہے۔[3] نیز بیمہ میں معمولی دھوکہ ہے۔ اور معمولی دھوکہ مالکیہ کے ہاں معاملہ کو فاسد نہیں کرتا۔ نیز یہ کہ اگر کوئی تیسرا آدمی ضمانت لے تو فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔[4]

باقی رہا یہ اعتراض کہ بیمہ کی کمپنیاں پالیسی ہولڈرز سے حاصل ہونے والی رقم کو سودی کاروبار میں لگا دیتی ہیں تو وہ حضرات[5] جو اسلامی مالیاتی نظام کے تناظر میں انشورنس کے جواز کے قائل ہیں وہ تو ایسے اقدامات کو مانعین کی طرح ناجائز ہی سمجھتے ہیں جیسا کہ گزر چکا اور وہ حضرات جو ایسے اقدامات کو جائز قرار دیتے ہیں انکا کہنا ہے کہ سود معاہدہ بیمہ کا جزو نہیں ہوتا معاہدۂ بیمہ میں کوئی شرط یا اسکا کوئی رکن سود سے متعلق نہیں ہوتا نہ ہی بیمہ کمپنی پر کوئی پابندی ہوتی ہے کہ وہ اپنے سرمایہ کو کہاں لگائے، نیز بیمہ دار کو جو رقم اضافہ کے ساتھ ملتی ہے وہ تبرع ہے۔ اور اگر معاوضہ بھی قرار دیا جائے تو جائز ہے جیسے فاحشہ عورت اگر مکان بنوائے تو مستریوں اور مزدوروں کو اسکی حرام کمائی سے اجرت لینا جائز ہے۔[6] مجوزین میں سے بعض نے مجوزین کی طرف سے فرضی دلائل قائم کر کے انکا جواب دیا ہے لیکن ظاہر ہے کہ مجوزین نے ان دلائل کو قائم ہی نہیں کیا تو جواب کی کیا حاجت۔[7]

مانعین کی طرف سے مجوزین کے دلائل واعتراضات کے جوابات

۱۔ مجوزین کی ایک دلیل یہ تھی کہ بیمہ میں غرر، خطر اور قمار نہیں پایا جاتا۔ مجوزین نے جو یہ فرق بیان کیا تھا کہ قمار میں موجود خطر کو انسان خود پیدا کرتا ہے جبکہ انشورنس میں وہ خطرہ پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ انشورنس کی طرح قمار میں بھی جس چیز پر ہار جیت کو معلق کیا گیا ہے وہ غیر اختیاری ہے۔ ہاں ایک دوسرے زاویے سے دیکھا جائے تو انشورنس اور قمار دونوں اختیاری ہیں۔ قمار میں شرط لگانا اور بیمہ میں بیمہ کرانا۔ حاصل یہ ہے کہ انشورنس اور قمار میں

---

[1] عبدالمالک عرفانی، بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۱۷-۱۸

[2] انشورنس اسلامی معیشت میں، ص ۵۱

[3] بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۷

[4] معصومی، محمد صغیر حسین، انشورنس، بیمہ یا تامین، (سہ ماہی) فکر ونظر، اکتوبر ۱۹۷۲ء، ص ۲۰۵-۲۰۶

[5] ایضاً، ص ۵۰

[6] عبدالمالک عرفانی، بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۱۸

[7] یہ عبدالمالک عرفانی کی بحث کا ماحصل ہے۔ بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۱۹-۲۳

اختیاری وغیر اختیاری کا فرق کرنا غلط ہے۔ نیز یہ بات بھی قابل لحاظ رہے کہ قمار کے وجود و عدم وجود کے درمیان فارق یہ نہیں ہے کہ ایک میں موقوف علیہ اختیاری اور دوسرے میں غیر اختیاری ہے بلکہ ملحوظ تین چیزیں ہیں اسکی ایک مثال سے وضاحت کی جاتی ہے۔

خالد اور عابد دو دوست ہیں۔ خالد نے کہا کہ ہمارا مکان بہت بوسیدہ ہے، برسات میں گر جائے گا (عابد جو کہ انجنیئر بھی ہے) نے کہا کہ نہیں گر سکتا۔ دونوں میں اس پر بحث چلی یہاں تک کہ دونوں میں طے ہو گیا کہ اگر مکان گر گیا تو عابد خالد کو دو لاکھ روپے دیگا بشرطیکہ خالد ابھی عابد کو پانچ ہزار روپے دے دے۔ اب یہاں مکان کا گرنا غیر اختیاری بھی ہے اور کچھ اس شرط پر موقوف بھی نہیں بلکہ اسکے بغیر بھی گرنے کا خطرہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موقوف علیہ (مکان کا گرنا) قمار کا سبب اس معاہدے کے بعد بنا اس سے پہلے نہیں۔

اب اگر اس مثال پر انشورنس کو منطبق کر کے دیکھیں تو صورت حال یہ ہے کہ خالد بیمہ کرانے والا ہے، عابد بیمہ کمپنی ہے، مکان کا گر جانا موقوف علیہ ہے، انشورنس کا معاہدہ اس مکان کے گرنے کی بازی لگانے کی جگہ ہے۔[۱]

ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی کے الفاظ ہیں:

"جوا کھیلنے والا بازی لگا کر یا شرط بد کر اپنے لئے ایک ایسا خطرہ مول لیتا ہے جو پہلے سے موجود نہ تھا یا اگر موجود تھا تو خود اسکی ذات سے اسکا کوئی تعلق نہ تھا۔"[۲]

اس عبارت کو اگر انشورنس پر منطبق کریں تو

"انشورنس کرانے والا انشورنس کرا کر ایسا خطرہ (پریمئم کے ضائع ہو جانے کا خطرہ) مول لیتا ہے جو پہلے سے موجود نہ تھا یا اگر تھا تو خود اسکی ذات سے اسکا کوئی تعلق نہ تھا وہ اگر چاہتا تو انشورنس نہ کراتا اور اگر وہ انشورنس نہ کراتا تو اس رقم کے نقصان (پریمئم کے نقصان) کا خطرہ اسے پیش نہ آتا۔"[۳]

باقی جو فروق دونوں کے درمیان بیان کیے گئے ہیں وہ حکم و مصالح کہے جا سکتے ہیں لیکن انکی وجہ سے انشورنس قمار سے آزاد نہیں ہوتی۔[۴]

۲۔ یہ کہنا کہ قمار میں ہزل ہے اور بیمہ جدّ (سنجیدہ معاملہ) ہے، لہذا بیمہ جائز ہے" یہ غلط ہے۔ اس لئے کہ قمار اگر پوری سنجیدگی کے ساتھ کیا جائے تو پھر بھی ناجائز ہی ہوگا۔[۵]

۱۔ انشورنس، فقہی نقطہ نظر سے، (۲)، ص ۷۰-۷۴

۲۔ انشورنس، اسلامی معیشت میں، ص ۳۴

۳۔ یہ مولانا سنبھلی کی بات کا خلاصہ ہے، جس کا بیمہ پر انطباق ظاہر کرنے کے لیے بطور اقتباس ذکر کیا گیا ہے، انشورنس، فقہی نقطہ نظر سے (۲) ص ۷۰-۷۴

۴۔ انشورنس، فقہی نقطہ نظر سے (۲) ص ۷۵

۵۔ کاکاخیل، سیاح الدین، سید، مروجہ بیمہ کی شرعی حیثیت، فکر و نظر، اکتوبر و دسمبر ۱۹۸۵ء، ص ۳۲-۳۳

۳۔ نیز یہ جو کہا گیا کہ قرآن نے جوئے اور شراب کے بارے میں جو کہا ہے وہ بیمہ میں متحقق نہیں لہذا بیمہ جائز ہے یہ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ بغض، عداوت اور ذکر اللہ سے دوری یہ قمار کی علت نہیں ہے بلکہ حکمت ہے اور حکمت پر حکم کا مدار نہیں ہوتا ورنہ تو پھر کوئی یہ کہے گا کہ شراب پینے کی علت اسی مذکورہ آیت کی روشنی میں یہی تین چیزیں ہیں، اگر یہ نہ ہوں اور نماز کے وقت نشہ اتر جائے اور وہ شخص پانچ وقت نماز پڑھ لے تو شراب پینا بھی جائز ہو جائے۔ جب شراب کی علت ان تینوں چیزوں کو قرار نہیں دیا جاتا بلکہ سکر اور نشے کو قرار دیا جاتا ہے تو پھر قمار اور میسر کے لئے بھی یہ تینوں چیزیں علت نہیں بنیں گی۔ بلکہ اسکی علت وہ حادثاتی واقعہ پر باقاعدہ معاہدہ کے تحت نقصان کا قائم کرنا ہوگا۔[۱]

۴۔ یہ دلیل کہ بیمہ میں غرر کا عنصر نہیں پایا جاتا اس لئے کہ تمام چیزیں معلوم و متعین ہوتی ہیں غلط ہے اس لئے کہ بیمہ میں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کتنی قسطوں کی ادائیگی کے بعد بیمہ کی رقم واجب الاداء ہو جائے گی۔[۲]

۵۔ یہ دلیل کہ بیمہ میں قابل بیمہ مفاد اصل چیز ہے اور وہ یقینی ہے، غلط ہے۔ اولاً اس لئے کہ یہ مفاد مبیع بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا، دوم یہ کہ قسطوں کی ادائیگی اور متعین طور پر رقم کی مقدار بہر حال مجہول ہوتی ہے۔ باقی یہ بات کہ یہ تبرع ہے اور تبرعات بلکہ تمام معاملات میں تعلیق مفسد نہیں ہے، غلط ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ بیمہ داروں کی طرف سے دی جانے والی رقم تبرع نہیں ہے اس لئے کہ کمپنی کی طرف سے اگر حادثہ کی صورت میں رقم نہ ملے تو عدالت کے ذریعے رقم وارگزار کرائی جاتی ہے۔ نیز یہ کہ اگر یہ تبرع ہے تو پھر کمپنی پر واپسی کی کوئی ذمہ داری نہیں ہونی چاہیے۔[۳]

۶۔ باقی مجلّہ کی یہ عبارت کہ "**المواعید باکتساب صور التعلیق تکون لازمة**" کا معنی یہ ہے کہ زید نے خالد کو کہا کہ مجھے یہ چیز پانچ سو روپے میں ادھار پر فروخت کرو۔ زید کو ڈر ہے کہ خالد چیز خرید کر رقم ادا نہیں کرے گا بکر کہتا ہے کہ میں ذمہ داری لیتا ہوں کہ اگر زید نے یہ رقم ادا نہ کی تو زید خالد سے رقم وصول کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے اور بکر انکار نہیں کر سکتا۔ اب چونکہ زید کا حق محفوظ رکھنے کی خاطر شریعت بکر کو مجبور کرتی ہے کہ وہ رقم ادا کرے تاکہ حق دار کا حق مارا نہ جائے اور یہ بکر کا وعدہ قضاءً واجب ہو جائے گا۔ اسکا مطلب ہرگز نہیں کہ پہلے سے ایک وعدہ ہی نہ ہو ایک مبہم امر کے وجود پر ایک شخص وعدہ کرے کہ اگر نقصان ہو گیا تمہارا تو میں ادا کروں گا جبکہ جس شخص سے وعدہ کر رہا ہے وہ ایک مخصوص رقم (پریمیم) بطور قرض یا تبرع ادا کر چکا ہے۔ اگر قرض قرار دیں تو اضافہ سود ہے اور اگر تبرع قرار دیں تو تبرع پر کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا دونوں وعدوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔[۴]

۷۔ بالفاظ دیگر اگر اس جزئیہ کو مستدل بنایا جائے کہ ایک شخص راہگیر کو راستہ بتلاتے ہوئے کہتا ہے کہ تم اس راستے سے

۱۔ مروجہ بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۳۳-۳۴

۲۔ کیلانی، عبدالرحمٰن، مولانا، بیمے کی شرعی حیثیت اور اس کا متبادل، المعارف، مدیر، پروفیسر سعید محمد شیخ، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، جنوری، ۱۹۷۹ء ص ۱۷-۱۸، محمد اکرم خان، بیمہ کی شرعی حیثیت، فکر و نظر، اکتوبر دسمبر ۱۹۸۴ء ص ۱۳۹

۳۔ محمد اکرم خان، بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۱۴۰

۴۔ مروجہ بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۴۰-۴۳

جاؤ اگر نقصان ہوا تو میں ضامن ہونگا۔ تو اب نقصان کی صورت میں وہ ضامن ہوگا۔[۱]

سو اسکا جواب یہ ہے کہ کفالت بالمال کا تعلق ایسے حق سے ہوتا ہے جو کسی کے ذمے ثابت ہو جبکہ یہاں بیمہ میں بیمہ دار کا حق کسی پر ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ خود اسکا اپنا نقصان ہوتا ہے جسکی تلافی بیمہ کمپنی کرتی ہے البتہ حادثات کے بیمہ کی صورت میں بیمہ دار کے ذمے نقصان پہنچنے والے کا حق واجب ہوتا ہے۔ لیکن یہ حق بھی بیمہ کا معاہدہ طے کرتے وقت موجود نہیں ہوتا۔ جبکہ کفالت انہیں دیون وحقوق کا ہوتا ہے جو معاملہ کرنے کے وقت ثابت اور موجود ہوں۔[۲]

۸۔ باقی یہ بات کہ بیمہ میں جہالت معمولی درجے کی ہے اور فقہاء خصوصاً مالکیہ کے ہاں معمولی جہالت قابل درگزر ہے، غلط ہے۔ اس لئے کہ مالکیہ میں سے امام قرافیؒ نے لکھا ہے کہ مالی معاملات میں میعاد کے بارے میں لاعلمی ان معاملات کو متاثر کرتی ہے۔[۳] اسی طرح حنفیہ میں سے کاسانی نے لکھا ہے کہ اگر لین دین میعاد والی ہے تو اس میں میعاد کا معلوم ہونا ضروری ہے اگر میعاد معلوم نہ ہو تو عقد فاسد ہو جائے گا چاہے لاعلمی شدید ترین نوعیت کی ہو جیسے کھیت کے کٹنے پر اور حاجیوں کے آنے پر اسکی میعاد رکھنا۔[۴]

اب خود فیصلہ کیا جائے کہ موت کو بطور میعاد مقرر کرنا کیا شدید ترین نوعیت کا دھوکہ نہ ہوگا۔[۵]

۹۔ یہ دلیل کہ بیمہ دار کی دی جانے والی رقم تبرع ہے لہذا واپس ملنے والا اضافہ سود نہیں۔ اس دلیل کا واضح البطلان ہونا تو پچھلے صفحات میں ثابت ہو گیا۔ باقی یہ بات کہ فاحشہ عورت کے اجرت میں دیئے جانے والے پیسے اجیر کے لئے حلال ہیں لہذا بیمہ کمپنیوں کے اصل جمع شدہ قسطوں کی رقم سے زائد کے پیسے بھی جائز ہیں، بدیہی طور پر غلط لگتی ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ وہاں اجیر نے اجرت کا معاوضہ لیا ہے۔ جبکہ یہاں بیمہ کمپنی زائد رقم کسی عمل، خدمت یا کام کے معاوضے میں نہیں دے رہی بلکہ اصل جمع شدہ رقم پر بطور اضافہ دے رہی ہے جو سود ہے۔[۶]

حاصل بحث

محقق کا خیال ہے کہ مجوزین بیمہ کے دلائل غلط ہیں۔ انکے قیاسات واضح طور پر باطل ہیں اس لئے بیمہ کی تمام قسمیں مانعین کے دلائل کی روشنی میں غلط ٹھہرتی ہیں۔ البتہ نقل وحمل کا بیمہ جائز ہے، بشرطیکہ نقل وحمل اور بیمہ ایک ہی کمپنی کے انتظام میں ہو۔[۷] البتہ شریعت کے نظام عاقلہ کے قریب ترین ہونے کی بنا پر مولانا خالد سیف اللہ رحمانی حادثات کے

۱۔ یہ دلیل مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے مجوزین کی طرف سے پیش کی ہے اور پھر خود ہی اس کا جواب دیا ہے۔ جدید فقہی مسائل، ۶۵/۵

۲۔ ایضاً، ۶۸/۵

۳۔ الفروق، ۲۶۵/۳

۴۔ بدائع الصنائع، ۳۹۳/۷

۵۔ بیمہ کی شرعی حیثیت، حسین حامد حسان، ص ۹۵

۶۔ مروجہ بیمہ کی شرعی حیثیت، ص ۴۳-۴۵

۷۔ امداد الفتاوی، ۱۰۹/۳-۱۱۱؛ مفتی محمد شفیع، بیمہ زندگی، کراچی، دار الاشاعت، س۔ن، ص ۱۸-۱۹

بیمے کے جواز کے قائل ہوئے ہیں وہ اسے فی زمانہ حاجت کے درجہ میں رکھتے ہیں اور اس میں موجود غرر کو معمولی قرار دیتے ہیں [1] لیکن راقم کی رائے میں یہ نظریہ بھی غلط ہے اس لئے کہ بہر حال زائد ملنے والی رقم نہ ضمانت کے تحت آتی ہے نہ کفالت کے تحت، اسلئے وہ قرض پر اضافہ ہو کر سود ٹھہرتی ہے۔

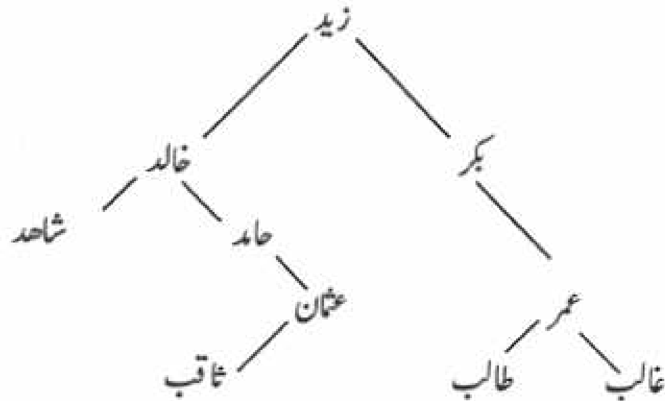
اسلئے گذشتہ بحث کی روشنی میں محقق کے خیال میں بیمہ کی تمام اقساط ناجائز ہیں۔

[1] جدید فقہی مسائل، ۵/۱۳۔۷۳، ۷۶

ملٹی لیول مارکیٹنگ

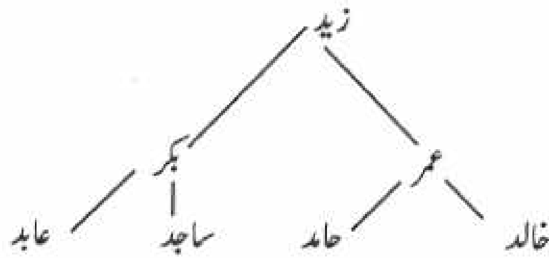
ملٹی لیول مارکیٹنگ کاروبار کی ایک خاص شکل ہے اس میں اس کاروبار کو اختیار کرنے والی کمپنی پہلے اپنی اشیاء (Products) مارکیٹ میں متعارف کراتی ہیں۔ جب ایک شخص انکی کسی مصنوعہ شئے کو خرید لیتا ہے تو اسے کمپنی اپنے کاروبار کا ممبر بننے کی پیشکش کرتی ہے اور پھر جب وہ ممبر مزید افراد کو کمپنی کی مصنوعہ شئے خرید کرواتا ہے تو اسے ایک مخصوص فیصدی منافع ملتا ہے۔ چونکہ مختلف کمپنیاں اس کاروبار کو قدرے مختلف طریقوں سے چلاتی ہیں لہذا ان میں سے کچھ کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۔ بزناس (Biznas) کمپنی ۹۹ ڈالر کے عوض کمپیوٹر کے کچھ کورس اور ویب سائٹ دیتی ہے جب ایک شخص مذکورہ قیمت ادا کر دیتا ہے تو اب چاہے وہ یہ کورس کرے یا نہ کرے وہ کمپنی کا رکن بن جاتا ہے۔ یہ ممبر اگر براہ راست اور بلا واسطہ دو اور افراد کو کمپیوٹر کے یہ کورس وغیرہ، ۹۹ ڈالر کے عوض خرید کروائے اور پھر یہ دو ممبر آگے مزید ممبر بنائیں یہانتک کہ کم از کم نو ممبر بن جائیں تو کمپنی پہلے ممبر کو اپنی کمائی میں حصہ دار بنالیتی ہے۔



جب مذکورہ بالا نقشہ کے مطابق کم از کم تین ممبر ایک طرف اور باقی دوسری طرف کل نو ممبر بن جائیں تو بزناس کمپنی پہلے ممبر زید کو ۵۰ ڈالر دے گی۔ اور جب کل تیس ممبر ہو جائیں تو زید کو ۱۰۰ ڈالر ملیں گے۔ پھر ہر ممبر بنانے پر ۵ ڈالر فی کس ملیں گے۔

۲۔ شینل (xianal) کمپنی ہیلتھ مشین (Electronic Pulse Massager) ۹۹۸۰ روپے میں فروخت کرتی ہے۔ پہلے ممبر کو بنیادی ڈسٹری بیوٹر (Basic Distributer) کا نام دیتی ہے۔ جب اسکے واسطے سے چھ مزید ممبر بن جائیں تو وہ Advanced Distributer کے لقب کا حقدار ہو جاتا ہے۔



یہاں عمر اور بکر جن کو زید نے بلا واسطہ ممبر بنایا ہے انکو بلا واسطہ ممبر یا Ditrect Downlines کہا جاتا ہے۔ ان کو ممبر بنانے پر کمپنی زید کو ۱۳ فی صد کمیشن دیتی ہے۔ خالد، حامد، اور ساجد جو کہ بالواسطہ ممبر Indirect Downlines ہیں ان پر زید کو ۳ فیصد کمیشن ملتا ہے۔

۳۔ گولڈن کی (Golden key) ۴۵۰۰ روپے میں کچھ سامان فروخت کرتی ہے۔ وہ پہلے ممبر کو جب وہ آگے ممبر سازی کرنے لگے سپر وائزر (Supervisor) کا نام دیتی ہے۔ یہ سپر وائزر جتنے ممبر براہ راست بنائے گا ہر ممبر سے حاصل شدہ رقم میں سے ۵ فیصد کمپنی اس سپر وائزر کو بطور کمیشن دیتی ہے۔ سپر وائزر اور اس سے آگے منیجر یہ دونوں بالواسطہ ممبروں پر بھی علی الترتیب ۱۵ فی صد اور ۲۵ فیصد کے حقدار ہوتے ہیں [۱]

ملٹی لیول مارکیٹنگ کا شرعی حکم

ملٹی لیول مارکیٹنگ چونکہ کاروبار کی ایک نئی قسم ہے اسلئے جب ان کمپنیوں نے ابتدا میں کاروبار شروع کیا تھا تو علماء و فقہاء کے سامنے انہوں نے اپنے کاروبار کی مکمل معلومات پیش نہیں کی تھیں۔ اس لیے اولاً انکے حق میں جواز کے فتاوی جات شائع ہوئے۔ شینل کمپنی کے حق میں کراچی کے مدرسہ جامعہ خلفائے راشدین سے فتوی جاری ہوا جس پر ملک پاکستان کے معروف مفتی مولانا نظام الدین شامزئی شہیدؒ کے بھی دستخط تھے۔ اسی طرح گولڈن کی کے لئے کراچی ہی کے مدرسہ جامعہ بنوریہ سائٹ کراچی اور جامعہ فاروقیہ سے جواز کے فتاوی جاری ہوے۔ پھر بزناس کے حق میں عالم اسلام کے معروف فقیہ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی کا فتوی دار العلوم کراچی کے دار الافتاء سے جاری ہوا۔ اگر چہ یہ مؤخر الذکر فتوی بالکلیہ انکے حق میں نہیں جاتا تھا تاہم اس فتوی کی عبارت سے انکے کاروبار کی بالکلیہ تردید بھی نہیں ہوتی تھی [۲] پھر مکمل صورت حال واضح ہونے پر فقہاء نے اپنے جواز والے فتاوی سے رجوع کرلیا۔[۳] اب اس مسئلے پر محقق کی تحقیق و تفتیش کی حد تک کوئی جواز

---

۱ فقہی مضامین، ص ۴۴۸-۴۵۲

۲ ان فتاوی کے نقول دستیاب نہیں ہوسکے تاہم مفتی عبد الواحد نے ان فتاوی کا ذکر کیا ہے۔ فقہی مضامین، ص ۴۵۰-۴۵۸

۳ مفتی نظام الدین شامزئی کے رجوع پر مشتمل تحریر فتاوی بینات میں ہے۔ نظام الدین شامزئی، مفتی، شینل نامی کمپنی کا حکم، ایک غلط فہمی کا ازالہ، فتاوی بینات، ۳/۲۴، ۲۴۳-۲۴۴۔ دار العلوم کراچی کے دو فتاوی ۱۴۲۳ھ اور ۱۴۲۶ھ کے دستخط شدہ ملحقات میں شامل کیے گئے ہیں۔ ملحق ۲۱ اور ملحق ۲۲۔ اگر چہ یہ فتاوی شینل کمپنی کے کاروبار کے عدم جواز کے حکم پر مشتمل ہے تاہم ملٹی لیول مارکیٹنگ ہونے کی وجہ سے بزناس وغیرہ کا بھی عدم جواز ان سے ثابت ہوجاتا ہے۔ جامعہ بنوریہ سائٹ کا شینل ہی کے بارے میں عدم جواز کا فتوی بھی ملحقات میں شامل کیا گیا ہے۔ ملحق ۲۰

کا فتویٰ موجود نہیں ہے۔ مزید برآں اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنے سولہویں سیمینار میں ملٹی لیول مارکیٹنگ کے عدم جواز کا فیصلہ دیا ہے۔[۱]

مختلف فتاویٰ جات کے مطابق تفصیل درج ذیل ہے۔

☆ جو شخص ان کمپنیوں کا سامان خریدتا ہے اسکا مقصد تین باتوں میں سے ایک ہوتا ہے۔

۱۔ وہ محض اس سامان سے استفادہ کرنا چاہتا ہے۔ مثلاً ہیلتھ مشین استعمال کرنا چاہتا ہے۔ کمپنی کا ممبر بننا اسکا مقصود نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز ہے اور اسکے جواز میں کوئی اشکال نہیں۔ دارالعلوم کراچی کے جواز وعدم جواز کے فتاویٰ میں اس صورت کے جواز کی تصریح ہے۔[۲] جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کے فتویٰ میں بھی جواز کی تصریح ہے۔[۳] جبکہ جامعہ بنوریہ سائٹ کے فتویٰ میں اس صورت کے جواز کو ممبر شپ کی شرط نہ ہونے کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ گویا اگر سامان کی خریداری کے ساتھ ممبر شپ مشروط ہو تو پھر یہ صورت بھی ناجائز رہے گی۔[۴]

۲۔ وہ سامان سے استفادہ کرنا بھی چاہتا ہے اور کمپنی کا ممبر بن کر آگے کاروبار میں شریک بھی ہونا چاہتا ہے۔ اس صورت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر سامان مثلاً مشین کی قیمت اسکی بازاری قیمت سے زیادہ ہے تو پھر یہ جوئے کے حکم میں داخل ہے اور اگر مشین کی قیمت بازاری قیمت کے برابر یا اس سے کم ہے تو پھر مشین خریدنا بھی جائز ہے اور مارکیٹنگ سسٹم میں شامل ہونا بھی جائز ہے۔ یہ شق ۲ کی تفصیل دارالعلوم کراچی کے مرجوح فتویٰ کے مطابق ہے۔[۵]

مختلف فتاویٰ جات بلکہ دارالعلوم کراچی کے موجودہ عدم جواز کے فتویٰ میں بھی یہ بات مصرح ہے کہ خریدار (ممبر) کا مقصد مشین سے استفادہ کرنا نہیں ہوتا بلکہ اس کاروبار میں شامل ہو کر پیسہ کمانا مقصود ہوتا ہے۔[۶]

۳۔ اگر کسی شخص کا مقصد محض مارکیٹنگ سسٹم میں شمولیت ہے تو پھر بھی یہ شق ۲ والی تفصیل ذکر کی گئی ہے۔ اگر بازاری قیمت سے سامان کی قیمت زیادہ ہے تو یہ صریح جوا ہے اور اگر کم ہے تو یہ جوے کے مشابہ ضرور ہے۔[۷]

یہاں تیسری صورت کے مطلقاً عدم جواز کا ذکر کرنے کے بعد دارالعلوم کراچی کے مرجوح فتویٰ میں مذکور ہے:

"اس میں وکالت پراڈکٹ کے معاملہ کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ کمیشن ایجنٹ وہ بن سکتا ہے جو کسٹمر

---

۱ سولہویں فقہی سیمینار کی تجاویز، بحث ونظر، اکتوبر ۲۰۰۷ء، ص ۹۷

۲ فقہی مضامین، ص ۴۵۵، دارالعلوم کراچی کے فتاویٰ، ملحق ۲۱۔ ملحق ۲۲

۳ فتاویٰ بینات، ۴/۲۳۳، ۲۳۳-۲۴۱

۴ جامعہ بنوریہ کا فتویٰ، ملحق ۲۰

۵ فقہی مضامین، ص ۴۵۵

۶ جامعہ بنوریہ کا فتویٰ، ملحق ۲۰، دارالعلوم کراچی کے فتاویٰ، ملحق ۲۱۔ ملحق ۲۲، فتاویٰ بینات، ۴/۲۳۳-۲۳۴؛ سولہویں فقہی سیمینار کی تجاویز، ص ۹۷

۷ جامعہ بنوریہ کا فتویٰ، ملحق ۲۰، فقہی مضامین، ص ۴۵۷

ہے لیکن چونکہ وکیل بنانے کا اختیار مؤکل کو ہے اور اگر وہ یہ اصول بنالے کہ وہ صرف اپنے گاہک ہی کو وکیل بنائے گا تو شرعاً اس میں کوئی حرج نہیں۔"[1]

مفتی عبدالواحد کا کہنا ہے کہ مذکورہ بالا عبارت تو پھر تیسری صورت کے جواز ہی کی طرف مشیر ہوگئی ہے ایسا دوٹوک فتویٰ ہونا چاہیے تھا جو اس کاروبار کو بالکلیہ ناجائز ٹھہراتا، اس لیے کہ جب ۷۵ فیصد افراد محض سکیم میں شامل ہونے کے لیے سامان خریدتے ہیں اور یہ سامان عام بازاری قیمت سے ہمیشہ مہنگا بھی ہوتا ہے تو پھر مختلف صورتیں بنا بنا کر بعض پر جواز اور بعض پر عدم جواز کا حکم لگانے کا کیا فائدہ۔[2] مگر اب جبکہ مجوزین نے اپنے جواز والے فتاویٰ سے رجوع کرلیا ہے اس اختلاف کی حیثیت نظری ہوگئی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ملٹی لیول مارکیٹنگ کا کاروبار مکمل طور پر ناجائز ہے علاوہ مذکورہ قباحتوں کے اس میں دھوکہ، غرر، صفقۃ فی صفقۃ وغیرہ کی خرابیاں بھی ہیں۔[3] موجودہ فتاویٰ اور فیصلوں میں مسلمانوں کو اس طرح کے کاروبار سے مکمل اجتناب کی ہدایت کی گئی ہے۔ انہیں یہ کہا گیا ہے کہ نہ خود اس طرح کے کاروبار میں شریک ہوں اور نہ ہی دوسروں کو ممبر بننے کی ترغیب دیں۔[4]

محقق کی رائے: محقق کی رائے میں ملٹی لیول مارکیٹنگ مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں غلط ہے۔

---

۱ فقہی مضامین، ص ۴۵۷۔۴۵۸

۲ ان جملوں کو مفتی عبدالواحد کے مضمون کا خلاصہ کہا جاسکتا ہے۔ فقہی مضامین، ۴۵۰۔۴۵۸

۳ سولہویں فقہی سیمنار کی تجاویز، ص ۹۷

۴ سولہویں فقہی سیمنار کی تجاویز، ص ۹۷؛ جامعہ بنوریہ کا فتویٰ، ملحق ۲۰

باب چہارم

مسلم اقلیتوں اور بین الاقوامی تعلقات کے جدید مسائل اور اردو فقہی ادب

باب چہارم کے اہم مشمولات

غیر مسلم ممالک میں رہائش وملازمت

محرمات کی خرید وفروخت

بیوی کے اسلام لانے پر فسخ نکاح

ہندوستان کے تناظر میں انشورنس

سفارت کار کا فوجداری کاروائی سے مستثنیٰ ہونا

دارالحرب میں سود

فدائی حملے

فصل اول

مسلم اقلیتوں کے جدید مذہبی ومعاشرتی مسائل

غیر مسلم ممالک میں رہائش واقامت

اسلام ہر زمانے اور مقام کے لیے احکام پر مشتمل ایک جامع مذہب کا نام ہے، یہ عبوری اور مستقل ہر دور کے لیے رہنمائی فراہم کرتا ہے۔ مسلمان اقلیت میں ہوں، انکی حکومت نہ ہو اور وہ مغلوب ہو کر رہ رہے ہوں ایسے وقت میں انکے حقوق وفرائض کیا ہیں، اسلام انہیں بھی تفصیل سے بتاتا ہے۔

دارالحرب اور دارالاسلام کی تعیین

فقہائے کرام نے پوری دنیا کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے، دارالحرب اور دارالاسلام۔ اس تقسیم کا پس منظر یہ ہے کہ اسلام دنیا میں خالق کائنات کے ابدی احکام کے نفاذ کے لیے سعی مسلسل کا حکم دیتا ہے۔ جو علاقے ان احکام کی تنفیذ کے لیے تیار ہو جائیں وہ دارالاسلام بن جاتے ہیں۔ اور جو علاقے مشیت الٰہی کے تحت کفر کے تسلط میں رہ جائیں اور ہنوز اطاعت الٰہیہ کے لیے تیار نہ ہوں وہ دارالحرب کہلاتے ہیں۔ یہ تو ان اصطلاحات کے پس منظر کو سامنے رکھ کر ایک عامیانہ سی تفہیم وتعریف ہے۔ باقی فقہائے کرام کی تعریفات میں سے چند درج ذیل ہیں۔

(۱) دارالاسلام ما یجری فیہ حکم امام المسلمین ودارالحرب ما یجری فیہ امور رئیس الکافرین [۱]

(۲) وذکر فی الزاھدی انھا ما غلب فیہ من المسلمین وکانوا فیہ آمنین ودارالحرب ما خافوا فیہ من الکافرین۔ [۲]

(۳) المراد بالدار الاقلیم المختص بقھر ملك الاسلام او کفر لاما یشمل دارالسکنیٰ۔ [۳]

ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہاء کے ہاں غلبہ کا اعتبار ہے، بعض کے ہاں امن وخوف کا اعتبار ہے اور بعض کے ہاں اقتدار اعلیٰ کا اعتبار ہے۔

مولانا رشید احمد گنگوہی نے لکھا ہے کہ فقہاء کی مذکورہ بالا تعریفات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل دار و مدار غلبہ اور

---

۱ قہستانی، شمس الدین محمد، جامع الرموز، لکھنو، مطبع نولکشور، س۔ن، ۵۳۹/۴

۲ محولہ بالا

۳ ردالمحتار، ۱۶۶/۴

تسلط پر ہے۔

''غرض از نقل ایں عبارات ایں ست کہ مدار بودن در کفر و اسلام بر غلبہ کفر و اسلام ست وبس ۔'' [۱]

مولانا اشرف علی تھانویؒ نے لکھا ہے۔

''عموماً دارالحرب کے معنی غلطی سے یہ سمجھے جاتے ہیں کہ جہاں حرب (لڑائی) واجب ہو، سو اس معنی کو تو ہندوستان دارالحرب نہیں، کیونکہ یہاں آپس کے معاہدہ کی وجہ سے حرب (لڑائی) درست نہیں۔'' [۲]

نیز مولانا نے لکھا ہے کہ شرعی اصطلاح میں دارالحرب کی تعریف یہ ہے کہ جہاں پورا تسلط غیر مسلم کا ہو تعریف تو یہی ہے آگے جو کچھ فقہاء نے لکھا ہے وہ امارات (علامات) ہیں۔ نیز مولانا نے لکھا ہے کہ دارالحرب یا دار غیر الاسلام کی دو قسمیں ہیں۔ دارالامن اور دارالخوف۔ دارالخوف وہ ہے جہاں مسلمان خائف ہوں اور دارالامن وہ ہے جہاں مسلمان امن سے ہوں۔ [۳] مولانا انور شاہ کشمیریؒ کے ہاں بھی یہی تفصیل ہے۔ [۴]

مولانا مودودیؒ نے لکھا ہے کہ دارالاسلام کے مقابل دارالکفر ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے دارالکفر کی اصطلاح ہی استعمال کی ہے۔ فقہاء کے دور میں دارالاسلام سے ملاصق جتنے دارالکفر ہوتے تھے وہ مسلمانوں سے برسرپیکار بھی رہتے تھے اس لیے فقہاء نے دارالحرب ہی کی اصطلاح استعمال کی اور دارالکفر اور دارالحرب میں موجود باریک فرق کو نظر انداز کر دیا۔ [۵]

مولانا نے لکھا ہے کہ دارالکفر کی متعدد اقسام ہیں اور ان کے علیحدہ علیحدہ احکام ہیں۔

ا۔ باجگزار دارالکفر

وہ دارالکفر جو اسلامی حکومت کو خراج دیتا ہو اور جس کے رہنے والوں کو اپنے ملک میں احکام کفر جاری کرنے کی آزادی حاصل ہو، ان کے اموال مولانا کی نظر میں مباح نہیں۔

۱۔ گنگوہی، رشید احمد، مولانا، فیصلۃ الاعلام فی دارالحرب ودارالاسلام، مشمولہ تالیفات رشیدیہ، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۴۱۲ھ، ص ۶۵۶

۲۔ مجذوب، عزیز الحسن، خواجہ، حسن العزیز، ملتان ادارہ تالیفات اشرفیہ، س۔ن، ۳/۱۲۷

۳۔ محولہ بالا

۴۔ احمد رضا، بجنوری، (مرتب) ملفوظات محدث کشمیری، ملتان ادارہ تالیفات اشرفیہ، س۔ن، ص ۱۵۷-۱۶۰

۵۔ مودودی، سید ابوالاعلیٰ، مولانا، سود، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۹۹ء، ص ۳۱۲

۲۔معاہد دارالکفر

وہ دارالکفر جس سے دارالاسلام کا معاہدہ ہو۔ان کے متعلق بھی حکم یہی ہے کہ ان کے جان و مال مباح نہیں ہیں۔

۳۔غادر دارالکفر

یہ وہ دارالکفر ہے جس کا اسلامی حکومت سے کوئی معاہدہ نہیں گویا کسی وقت بھی جنگ کی نوبت آسکتی ہے۔اگر اسلامی ریاست کا کوئی فرد ان کے اموال تلف کردے تو حنفیہ کے نزدیک اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا مگر امام شافعی کے ہاں آئے گا۔مولانا موصوف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اعلان جنگ سے پہلے ان کے اموال بھی ہمارے لیے مباح نہیں۔

۴۔محارب دارالکفر

یہ وہ دارالکفر ہے جس سے مسلمانوں کی بالفعل جنگ ہو،اسی دار کو تعلقات خارجیہ کے اعتبار سے دارالحرب کہہ سکتے ہیں۔یہی وہ دارالحرب ہے جس کے رہنے والوں کے اموال اور ان لوگوں کی جانیں مباح ہیں[1]

اس کے بالمقابل ایک اور تقسیم ہے جو مفتی نظام الدین نے کی ہے ان کے ہاں دارالکفر کی چار قسمیں ہیں۔

۱۔دارالمحاربہ

وہ ملک جو براہِ راست مسلمانوں سے برسرِ پیکار ہو۔

۲۔دارالمعاہدہ والمسالمہ

وہ ملک جس کا دارالاسلام سے صلح و سلامتی کا معاہدہ ہو۔

۳۔دارالامن

وہ ملک جہاں مسلمان امن و سلامتی کے ساتھ رہتے ہوں۔

۴۔دارالشر والفساد

وہ دارالکفر جہاں مسلمان مامون و محفوظ نہ رہتے ہوں۔

یہاں پہلی دونوں قسمیں دارالاسلام کے ساتھ مقابل و قسیم ہیں جبکہ آخری دونوں قسمیں دارالکفر کے اندرونی حالات کے لحاظ سے ہیں اور یہ دونوں آپس میں مقابل و قسیم ہیں۔اسی لیے یہ ہو سکتا ہے کہ مقدم الذکر دونوں قسموں میں کسی

---

[1] سود، ص ۳۱۵۔۳۲۳

کے ساتھ مؤخر الذکر دونوں قسموں میں سے کسی کا اجتماع ہو جائے۔ مثلاً ایک دار الکفر، دار المحاربہ بھی ہے اور دار الشر والفساد بھی ہے۔ یا ایک ملک دار المحاربہ ہے مگر دار الامن بھی ہے۔[۱]

البتہ مولانا عتیق احمد بستوی کا کہنا ہے کہ جس ملک میں مسلمان امن وسلامتی سے نہ رہتے ہوں وہ ملک بھی دار الحرب ہی ہونا چاہیے۔[۲]

مولانا نظام الدین نے لکھا ہے کہ دار المحاربہ دار الکفر کی سب سے شدید قسم ہے لہٰذا عین ممکن ہے کہ فقہاء نے اسی کو سامنے رکھتے ہوئے جہاد کی ترغیب کی خاطر تمام اقسام کا نام دار الحرب رکھ دیا ہو۔ نیز یہ کہ یہ تقسیم شخصی حکومتوں کے اعتبار سے ہے۔ موجودہ دور میں جمہوری حکومتوں کے تحت مزید تفصیل و تقسیم کرنا پڑے گی۔ اگر مرکزی اور صوبائی حکومتوں کے قوانین یکساں ہوں تو پھر تو پورے ملک کا ایک حکم ہوگا ورنہ صوبائی حکومت اگر علیحدہ قوانین رکھتی ہے تو اس کا حکم مرکزی حکومت سے مختلف ہو سکتا ہے۔[۳]

مولانا کے نزدیک دار الشر والفساد سے جہاد کرنا واجب ہے اور وہاں سے ہجرت کرنا بھی واجب ہے۔ اگر جہاد اور ہجرت کی استطاعت نہ ہو یا مقام ہجرت میسر نہ ہو تو وہیں رہ کر انابت الی اللہ کو جاری رکھا جائے۔[۴]

مولانا نے یہ بھی لکھا ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک دار الکفر ایک دار الاسلام کے لیے دار المحاربہ ہو اور دوسرے دار الاسلام کے لیے دار المعاہدہ والمسالمہ ہو۔ یہ صورت اس وقت پہلی مرتبہ پیش آئی تھی جب دو یا دو سے زیادہ دار الاسلام قائم ہوئے تھے۔[۵]

نیز یہ کہ اگر حکومتی حدود وقوانین اور عوامی حالات میں فرق ہو مثلاً یہ کہ حکومت کا قانون مسلمانوں کی حفاظت کا ہے مگر عوامی سطح پر مسلمانوں کے لیے فتنے اور فساد برپا رہتے ہیں تو چونکہ شریعت عام ظاہری حالات کا اعتبار کرتی ہے اس لیے عوامی سطح کے حالات کے مطابق حکم ہوگا۔[۶]

---

۱ نظام الفتاویٰ، ۱/۲۶۳-۲۶۵

۲ بستوی، عتیق احمد، مولانا، غیر مسلم ممالک میں مسلمان، بحث ونظر، جنوری مارچ ۲۰۰۱ء، ص ۲۶

۳ نظام الفتاویٰ، ۱/۲۶۷-۲۶۸

۴ نظام الدین، مفتی، مسائل ربا مشمولہ جدید فقہی مباحث (مرتب) مجاہد الاسلام قاسمی، کراچی، ادارۃ القرآن، س۔ن، ۲/۳۸۸

۵ نظام الفتاویٰ، ۱/۲۶۶-۲۶۷

۶ ایضاً، ۱/۲۶۸

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے یوں تقسیم کی ہے۔

ا۔ دارالا سلام

وہ مملکت جہاں مسلمانوں کو ایسا سیاسی مؤقف حاصل ہو کہ وہ تمام احکام اسلامی کے نفاذ پر قادر ہوں۔

۲۔ دارالحرب

جہاں کافروں کو امن اور مسلمانوں کو بے امنی حاصل ہو۔ نیز مسلمان اعلانیہ حقوق وعبادات سے قاصر ہوں۔ دارالاسلام سے اتصال وعدم اتصال کی بات فی زمانہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔

۳۔ دارالامن

جہاں مسلمان مأ مون ہوں، کلید اقتدار غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہو، ایسے احکام اسلام جن کے لیے اقتدار ضروری نہیں، انجام دے سکتے ہوں اور مسلمان دعوت دین کا فریضہ بھی انجام دے سکتے ہوں۔ اگر کفار کا ایک گروہ غیر آئینی طور پر مسلمانوں پر حملے کرتا ہو اور فسادات کرتا ہو تو یہ دارالامن کے منافی نہیں۔ ہاں اگر آئینی طور پر مسلمانوں کو امن نہ حاصل ہو تو پھر یہ ملک دارالحرب کے زمرے میں آئے گا۔[1]

مولانا کے ہاں دارالامن سے ہجرت واجب نہیں ہے۔[2]

مولانا نے لکھا ہے کہ کمیونسٹ بلاک کے وہ ممالک جہاں مسلمانوں کو مذہبی حقوق حاصل نہیں ہیں نیز وہ ممالک جو مطلقاً مذہب ہی کے معاند ہیں نیز وہاں مسلمان اپنا مذہبی تشخص برقرار نہیں رکھ سکتے وہ ممالک دارالحرب ہیں اور جہاں جمہوری حکومتیں قائم ہیں، پھر یا تو ملک کا کوئی مذہب ہی نہیں یا رہنے والی تمام قومیں اپنے اپنے مذہب میں عمل کرنے پر آزاد ہیں جیسے امریکہ اور برطانیہ، وہ دارالامن میں شمار کیے جا سکتے ہیں۔[3]

اس تمام بحث کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ دارالحرب اپنے اصل حکم کے اعتبار سے صرف وہی ممالک ہیں جہاں یا تو مسلمانوں پر ظلم وستم ہو رہا ہے یا پھر وہ ممالک براہ راست مسلمانوں سے برسر پیکار ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا ان ممالک کی طرف سفر کرنا جائز ہے یا نہیں۔

---

۱ جدید فقہی مسائل، ۴۶/۵-۴۷

۲ ایضاً، ۵۱/۵

۳ ایضاً، ۵۱/۵-۵۲

دارالاسلام کی طرف ہجرت کا حکم

اس مسئلے کا مدار ایک اور مسئلہ پر ہے وہ یہ کہ آیا دارالاسلام کیطرف ہجرت کرنا اب بھی ضروری ہے یا نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کی آراء حسب ذیل ہیں۔

۱۔ وہ ممالک جہاں بحیثیت مسلمان قیام سخت مشکل ہو۔ اپنے اور اپنے نسلوں کے دین وایمان، عزت وآبرو اور جان و مال کو شدید خطرات درپیش ہوں، اور انکے تحفظ کی کوئی ضمانت نہ ہو، مذہبی آزادی نہ ہو اور دین پر قائم رہنا وہاں ممکن نہ ہو، ایسے ملکوں میں قیام باتفاق فقہاء جائز نہیں ہے، اور جو مسلمان ایسے ممالک میں موجود ہوں اگر وہاں سے کسی پرامن ملک کی طرف ہجرت کی طاقت رکھتے ہوں تو ان پر ہجرت فرض ہے، البتہ شافعیہ نے ان مسلمانوں کو مستثنیٰ کیا ہے جن کے قیام میں مسلمانوں کی کوئی مصلحت مضمر ہو اور وہ کفار کی اذیتوں اور تکلیفوں کو برداشت کر سکتے ہوں۔

۲۔ وہ غیر اسلامی ممالک جہاں کھل کر دین پر عمل کی آزادی نہ ہو، مسلماں وہاں کمزور اقلیت میں ہوں، مال، عزت اور آبرو پر خطرات کے بادل منڈلا رہے ہوں، مگر مسلمان وہاں سے ہجرت کرنے کے متحمل نہیں، یہ مسلمان باتفاق فقہاء ہجرت کی فرضیت سے مستثنیٰ ہیں اوران پر ایسے ممالک میں رہنے میں گناہ نہیں ہے[۱]

قسم اول کا حکم قرآنی آیت:

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾[۲]

سے ماخوذ ہے۔ مفہوم آیت یہ ہے کہ فرشتے کچھ لوگوں کی جان قبض کریں گے جو ظالم ہونگے تو وہ فرشتوں سے کہیں گے کہ ہم ضعیف تھے فرشتے کہیں گے کہ تم نے ہجرت کیوں نہیں کی۔

قسم دوم اسی مندرجہ بالا آیت سے متصل آیت سے ماخوذ ہے۔

﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾[۳]

''بجز ان لوگوں کے جو مردوں، عورتوں اور بچوں میں سے کمزور ہوں کہ نہ کوئی تدبیر ہی کر سکتے ہوں اور نہ کوئی راہ

۱۔ احکام القرآن لجصاص، ۳/۲۲۸؛ الانصاف للمرداوی، ۴/۱۲۱؛ مغنی المحتاج، ۴/۲۳۹؛ بھوتی، منصور بن یونس، کشاف القناع، بیروت دارالفکر، ۱۴۰۲ھ، ۳/۴۳

۲۔ النساء۴:۹۷

۳۔ النساء۴:۹۸

پاتے ہوں تو یہ لوگ ایسے ہیں کہ اللہ انہیں معاف کردے گا اور اللہ تو ہے ہی بڑا معاف کرنے والا اور بخشنے والا۔''

۳۔ تیسری قسم ان غیر اسلامی ممالک کی ہے جہاں مسلمانوں کے لیے بحیثیت اقلیت کوئی خطرہ نہ ہو، مذہبی آزادی حاصل ہو، اپنے یا اپنی نسلوں کے دین وایمان کو مکمل تحفظ فراہم ہو، ایسے ملکوں میں اقامت اختیار کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ ایسے ملکوں میں جانا اور اقامت اختیار کرنا ناجائز ہے بلکہ پہلے سے موجود مسلمانوں کو بھی وہاں سے ہجرت کرنا واجب ہے [۱] حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسے ملکوں میں جانا اور قیام کرنا جائز ہے اور وہاں مقیم مسلمانوں کے لیے ہجرت کرنا واجب نہیں ہے۔ [۲]

قائلین عدم جواز کے دلائل:۔ جو فقہاء ان ملکوں میں قیام کو نا جائز کہتے ہیں انکے پیش نظر مندرجہ ذیل دلائل ہیں

حضرت امیر معاویہؓ کی روایت ہے:

''لا تنقطع الهجر ة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها .'' [۳]

حضرت عبداللہ اسعدی کی روایت ہے:

''لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار [۴] **اور لا تنقطع الهجرة ما دام العدويقاتل ''** [۵]

پہلی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک توبہ کا دروازہ کھلا ہے اس وقت تک ہجرت ختم نہیں ہوگی اور توبہ کا دروازہ قیامت تک کھلا ہے۔ دوسری حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک کفار سے جنگ ختم نہیں ہوتی اس وقت تک ہجرت بھی بند نہیں ہوگی اور ظاہر ہے کہ جہاد قیامت تک جاری رہے گا۔ ان احادیث سے معلوم ہوا کہ جو مسلمان دیار کفر میں ہیں ان پر

---

۱ مقدمات ابن رشد مع المدونۃ الکبری، ۳۶۵/۵-۳۶۷؛ مغنی المحتاج، ۲۳۹/۴

۲ احکام القرآن لجصاص، ۲۲۸/۳؛ الانصاف للمرداوی، ۱۲۱/۴

۳ سنن ابی داؤد اول کتاب الجہاد، باب فی الہجرۃ ہل انقطعت، ۳/۳، ح ۲۴۷۹؛ سنن بیہقی، کتاب السیر، باب فی الرخصۃ فی الاقامۃ بدار الشرک لمن لا یخاف الفتنۃ، ۱۷/۹

۴ سنن النسائی الکبریٰ، کتاب السیر، انقطاع الہجرۃ، ۲۱۷/۵، ح ۸۷۱۰؛ سنن بیہقی، کتاب السیر، باب فی الرخصۃ فی الاقامۃ بدار الشرک لمن لا یخاف الفتنۃ، ۱۷/۹

۵ مسند احمد، حدیث عبدالرحمٰن بن عوف الزہریؓ، ۱۹۲/۱، ح ۱۶۷۱

بھی وہاں سے ہجرت واجب ہے۔ ایسی صورت میں دیارِ اسلام کے باشندوں کو وہاں جانے کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے۔[۱]

۳۔ وہ روایات جن میں مشرکین کی آبادیوں کے درمیان اقامت اختیار کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

حضرت جریر بن عبداللہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"انا بریٔ من کلّ مسلم یقیم بین اظہر المشرکین قالو ا یا رسول اللّٰہ ولم ؟قال لا ترا أ ی نا راھما "[۲]

روایت کا مفہوم یہ ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو مشرکین کے درمیان رہتا ہو۔ صحابہ کرامؓ کے استفسار پر فرمایا کہ دونوں اتنے دور رہیں کہ ان میں سے کوئی دوسرے کی آگ نہ دیکھ سکے۔ اس کی مختلف تشریحات کی گئی ہیں۔ ایک یہ ہے کہ مشرک اور مسلمان حکم کے اعتبار سے برابر نہیں ہو سکتے۔ دوسری یہ کہ اللہ نے دارالاسلام اور دارالکفر دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر دیا ہے اب کسی مسلمان کے لیے مشرکین کے ممالک میں رہائش اختیار کرنا جائز نہیں چونکہ جب مشرک آگ جلائیں گے اور یہ مسلمان انکے ساتھ سکونت اختیار کیے ہوئے ہونگے تو دیکھنے سے یہی خیال ہوگا کہ یہ بھی ان میں سے ہیں۔ تیسرا معنی یہ ہے کہ مسلمان اپنے طور واطوار اور شکل وشباہت میں غیر مسلموں کا حلیہ اختیار نہ کریں۔[۳]

حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی روایت میں ہے:

"لا تساکنوا المشرکین ولا تجا معو ھم فمن ساکنھم او جا معھم فھو مثلھم "[۴]

ایک اور روایت میں ہے:

"من جامع المشرک وسکن معہ فانہ مثلہ "[۵]

۱۔ اختر، امام عادل، مولانا، غیر مسلم ممالک میں قیام وسکونت کی شرعی حیثیت، السباحث الاسلامیہ، مارچ جون ۲۰۰۶ء، ص ۸۳

۲۔ سنن البیہقی، کتاب القسامۃ ابواب کفارۃ القتل، ۸/۱۳۰؛ سنن الترمذی، کتاب السیر، باب ماجاء فی کراہیۃ المقام بین اظہر المشرکین، ۴/۱۵۵، ح ۱۶۰۵

۳۔ مبارکپوری، عبدالرحمٰن، تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ھ، ۵/۱۸۰

۴۔ سنن الترمذی، کتاب السیر، باب ماجاء فی کراہیۃ المقام بین اظہر المشرکین، ۴/۱۵۵، ح ۱۶۰۵؛ سنن البیہقی، کتاب السیر، باب الاسیر یؤخذ علیہ العہدان لایھرب، ۹/۱۴۲

۵۔ سنن ابی داؤد، اول کتاب الجہاد، باب فی الاقامۃ بارض الشرک، ۳/۹۳، ح ۲۷۸۷؛ المعجم الکبیر، سلیمان بن سمرۃ عن ابیہ، ۷/۲۵۱، ح ۷۰۲۳

مفہوم یہ ہے کہ جس نے بھی مشرکین کے ساتھ سکونت اختیار کی اور انکے ساتھ مجالست اختیار کی وہ انہی کی طرح سمجھا جائے گا۔

ایک عقلی دلیل یہ دی گئی ہے کہ اسلامی ملک سے غیر اسلامی ملک کی طرف ہجرت کا مطلب یہ ہے کہ وہ خود کو اسلامی قوانین کے سائے سے نکال کر غیر اسلامی قوانین و ماحول کے سپرد کر رہا ہے اس کی اجازت کیسے دی جاسکتی ہے۔[1]

مجوزین کے دلائل

مجوزین کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے روز ارشاد فرمایا:

"لا هجرة ولكن جهاد ونية واذاستنفرتم فانفروا"[2]

اب ہجرت کا حکم باقی نہیں ہے البتہ جہاد اور نیت باقی ہے جب تم کو جہاد کے لیے بلایا جائے تو جہاد کے لیے نکلو۔

حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہ حکم صرف مکہ مکرمہ کے لیے خاص نہیں ہے بلکہ ہر وہ جگہ جہاں مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل ہو گئی ہو، اس میں داخل ہے[3]، امام شوکانی کا کہنا ہے کہ ہجرت مدینہ کا حکم عبوری تھا۔ جب مسلمان تعداد میں بڑھ گئے اور اسلام کو شان و شوکت حاصل ہو گئی تو یہ حکم ہٹا لیا گیا۔[4]

۲۔ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ سے قبل بعض صحابہؓ کو مکہ میں رہنے کی اجازت دی تھی حالانکہ مکہ اس وقت دارالکفر تھا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دارالکفر میں اگر جان و مال کی حفاظت کا یقین ہو تو قیام کیا جاسکتا ہے۔[5]

۳۔ بعض صحابہ رسول اللہ ﷺ کے مدینہ طیبہ ہجرت فرما جانے کے بعد بھی حبشہ ہی میں رہے۔ خود نجاشی بھی اسلام لانے کے بعد حبشہ ہی میں مقیم رہے۔[6]

۱۔ مقدمات ابن رشد مع المدونۃ الکبریٰ، ۳۶۶/۵؛ جامعہ اشرفیہ اور دارالافتاء والارشاد لاہور کا فتویٰ، ملحق ۲۳

۲۔ سنن ابی داؤد، اول، کتاب الجہاد، باب فی الہجرۃ ھل انقطعت، ۳/۳، ح ۲۴۸۰

۳۔ فتح الباری، ۳۸/۶-۳۹

۴۔ نیل الاوطار، ۲۶/۸

۵۔ سنن بیہقی، کتاب السیر، باب فی الرخصۃ فی الاقامۃ بدار الشرک لمن لا یخاف الفتنۃ، ۱۵/۹

۶۔ غیر مسلم ملکوں میں قیام و سکونت کی شرعی حیثیت، ص ۸۶-۸۷

۴۔عطاء بن ابی رباحؒ کہتے ہیں کہ میرے استفسار پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہجرت کا حکم اس وقت تھا جب اسلام کو فروغ نہ ملا تھا اور مسلمانوں کے لیے دینی اعتبار سے فتنہ تھا اب صرف جہاد اور نیت کا حکم باقی ہے۔[۱]

مانعین کے دلائل کے جوابات

۱۔ مانعین کی تمام روایات سند اور استدلال کے اعتبار سے محل نظر ہیں۔سند کے اعتبار سے اس طرح کہ ان روایات کے رواۃ متکلم فیہ ہیں[۲] اور استدلال کے اعتبار سے اسطرح کہ غیر مسلم ممالک میں علی الاطلاق رہائش کا عدم جواز درست نہیں۔لامحالہ اس سے مراد وہ ممالک ہیں جہاں مسلمانوں کا دینی تشخص محفوظ نہیں ہے اور جہاں انہیں اپنے مذہب پر عمل کی آزادی نہیں ہے۔[۳]

مولانا اختر امام عادل نے لکھا ہے کہ مجوزین یعنی جمہور کا قول (کہ غیر مسلم ممالک میں رہائش رکھی جاسکتی ہے) بوجوہ ذیل صحیح معلوم ہوتا ہے۔

۱۔مانعین کے دلائل کمزور ہیں۔

۲۔مانعین کے دلائل ان ممالک پر منطبق کیے جاسکتے ہیں جہاں مسلمان دینی لحاظ سے خطرہ میں ہوں۔

۳۔غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں کو عقیدہ وعمل کی آزادی مل گئی ہے۔وہ بڑھ چڑھ کر دین کا کام کر رہے ہیں۔

۴۔اگر ہجرت کا حکم دے دیا جائے تو یہ غیر مسلم ممالک مسلمانوں سے خالی ہو جائیں گے۔اس کو کوئی بھی عاقل درست نہیں سمجھے گا۔[۴]

غیر مسلم ممالک میں رہائش کی مختلف صورتیں اور انکا حکم

سطور بالا میں دارالکفر کو جس طرح مختلف اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے، رہائش واقامت کے حکم کے اعتبار سے فقہاء نے دارالکفر کے اس فرق کو مدنظر نہیں رکھا۔چنانچہ اردو فقہی ادب میں بالعموم ''غیر مسلم ملک'' ہی کی اصطلاح استعمال ہوئی

۱۔ سنن بیھقی، کتاب السیر، باب فی الرخصۃ فی الاقامۃ بدار الشرک لمن لا یخاف الفتنۃ، ۱۷/۹

۲۔ نیل الاوطار، ۲۶/۸

۳۔ غیر مسلم ملکوں میں قیام وسکونت کی شرعی حیثیت، ص۸۴

۴۔ غیر مسلم ملکوں میں قیام وسکونت کی شرعی حیثیت، ص۸۸، مولانا عتیق احمد بستوی کے ہاں بھی اسی طرح کی تفصیل ملتی ہے۔غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے مسائل، ص۲۸

ہے، جو ظاہر ہے کہ دارالکفر کی تمام اقسام بشمول دارالحرب کو شامل ہے۔

۱۔ اگر ایک مسلمان کو اسکے وطن میں کسی جرم کے بغیر تکلیف پہنچائی جارہی ہو یا اسکو ظلماً قید و بند کی سزا میں گرفتار کرلیا جائے یا جائیداد ضبط کرلی جائے اور اسکے پاس غیر مسلم ممالک میں رہائش کے علاوہ کوئی صورت نہ ہو تو اسکے لیے ان ملکوں کی اقامت اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہاں احکام اسلام کی پابندی کرے گا اور رائج فواحش و منکرات سے محفوظ رہے گا۔[۱] مگر نیت یہ ہو کہ جونہی یہ رکاوٹیں دور ہوں گی وہ اپنے ملک کو لوٹ جائے گا۔[۲]

۲۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی غیر مسلم ملک میں اس نیت سے رہائش اختیار کرتا ہے کہ وہ وہاں کفار کو اسلام کی دعوت دے گا اور موجود مسلمانوں کی دینی زندگی کی فکر کرے گا، انہیں صحیح احکام شریعت بتلائے گا تو ایسی صورت میں رہائش نہ صرف جائز ہوگی بلکہ موجب اجر وثواب بھی ہوگی۔ چنانچہ بہت سے صحابہؓ، تابعینؒ اور بزرگان دین نے غیر مسلم ممالک کی رہائش اسی نیت سے اختیار کی جو بعد میں انکے محاسن میں شمار ہونے لگی۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو اپنے ملک میں اتنے معاشی وسائل نہیں کہ وہ باعزت طریقے سے گزارا کرسکے تو اسے بھی ان دو درج بالا شرائط کے ساتھ وہاں غیر مسلم ممالک میں سکونت کی اجازت ہوگی۔[۳]

۳۔ اگر کسی شخص کو اپنے ملک میں اس قدر معاشی وسائل مہیا ہیں کہ وہ گزارہ کرسکے مگر محض بلند معیار زندگی کے حصول کے لیے ان ممالک کی اقامت اختیار کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں کسی دینی یا دنیاوی ضرورت کے بغیر وہ اپنے آپکو فواحش و منکرات میں پھنسا رہا ہے۔ ایسی صورت میں وہ مانعین کے دلائل کے ضمن میں گزرنے والی احادیث کا مصداق بنے گا۔[۴]

البتہ محترم خرم مراد کی رائے میں اگر دارالاسلام میں ذریعہ معاش میسر نہ ہو تو بہتر معاش کے لیے بھی دارالکفر میں جو دارالامن اور دارالصلح ہو، رہنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔[۵]

۱۔ فقہی مقالات، ۲۳۴/۱؛ فتاوی بینات، ۳۷۶/۳؛ سعد اللہ، حافظ، غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے مسائل، اجتماعی اجتہاد کے تناظر میں مشمولہ اجتماعی اجتہاد، تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں، ص ۳۳۹

۲۔ غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے مسائل، ۳۳۹/۲

۳۔ فقہی مقالات، ۲۳۴/۱؛ فتاوی بینات، ۳۷۶/۳؛ غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے مسائل، ص ۳۳۹

۴۔ فقہی مقالات، ۲۳۵/۱؛ فتاوی بینات، ۳۷۶/۳-۳۷۷؛ غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے مسائل، ص ۳۴۲

۵۔ خرم مراد، دارالکفر میں رہائش زیر عنوان رسائل و مسائل، ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۹۶ء، ص ۷۲-۷۳

۴۔ اگر کوئی شخص محض معاشرے میں معزز بننے کے لیے، دوسروں پر اپنی فوقیت ظاہر کرنے کے لیے اور غیر مسلموں کی معاشرت کو ذہناً مسلمانوں کی معاشرت پر فوقیت دیتے ہوئے ایسے ملکوں کی اقامت اختیار کرتا ہے تو یہ مطلقاً حرام ہے۔[۱]

غیر مسلم ممالک میں ملازمت

غیر مسلم ممالک میں ملازمت کے سلسلے میں اولاً تو یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ ملازمت اگر بلا واسطہ کسی غیر مسلم کی شخصی ہو تو فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے:

" استقرت المذاهب على ان الصناع في حوانيتهم يجوز لهم العمل لا هل الذمة ولا يعتد ذلک من الذلة بخلاف ان يخدمه في منزله وبطريق التبعية له ."[۲]

''تمام مذاہب فقہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسلمان کاریگروں کا اپنی دوکانوں میں بیٹھ کر ذمی غیر مسلموں کے لیے کام کرنا جائز ہے اس میں ذلت کا کوئی پہلو نہیں۔ البتہ ایک مسلمان کا کسی ذمی کے گھر میں اسکی خدمت انجام دینا اور اسکی ماتحتی اختیار کرنا جائز نہیں کیونکہ اس میں ذلت کا پہلو پنہاں ہے۔''

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جس خدمت میں مسلمانوں کی ذلت کا پہلو نہ ہو۔ ایسی شخصی خدمت بھی جائز ہے۔

''کره اهل العلم ذلک الا لضرورة بشرطين احدهما ان يكون عمله في مايحل للمسلم فعله والآخران لا يعينه على ما يعود ضرورة على المسلمين''[۳]

اہل علم نے ایسی شخصی خدمت کو مکروہ قرار دیا ہے مگر ضرورۃً اسکی اجازت ہے۔ دو شرطوں کے ساتھ ایک یہ کہ وہ خدمت شرعاً مسلمان کے لیے کرنا جائز ہو، دوم یہ کہ اسکا ضرر مسلمانوں کو نہ ہوتا ہو، یعنی کوئی ایسی خدمت نہ ہو جس سے مسلمانوں کو نقصان پہنچتا ہو۔

غیر مسلموں کے اداروں میں ملازمت

اب سوال یہ ہے کہ غیر مسلموں کے اداروں میں ملازمت کا کیا حکم ہے۔ سو اس بارے میں متفقہ رائے یہ ہے کہ اگر نوکری فی نفسہ شرعاً جائز ہو اور اسکا ضرر مسلمانوں کو نہ پہنچتا ہو تو پھر ایسی نوکری کی اجازت ہے۔ کہا گیا ہے کہ ان ممالک کے ایٹمی ٹیکنالوجی کے اداروں میں بھی ملازمت درست ہے۔ البتہ اگر انکے ذمہ کوئی ایسا عمل لگایا جائے جو مسلمانوں کے

۱۔ فقہی مقالات، ۱/۲۲۷؛ فتاویٰ بینات، ۳/۲۷۷؛ غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے مسائل، ص ۳۴۴۔۳۴۵

۲۔ فتح الباری، ۴/۴۵۲ ۳۔ بحوالہ بالا

لیے ضرر رساں ہو تو پھر ایسی ملازمت کی بالکل اجازت نہیں ہے۔[1]

ایک رائے یہ ہے کہ اس اجازت کو مقید کرنا چاہیے اور کہیں جواز مع الکراہت ہونا چاہیے۔ جہاں مسلمان کفار کے ذاتی ملازم ہوں، وہاں کراہت کے ساتھ اجازت ہونی چاہیے۔[2] چونکہ کفار کی نجی کمپنیوں میں بھی کئی افراد مل کر یہ کمپنیاں چلا رہے ہوتے ہیں لہٰذا وہاں کراہت نہیں ہے۔[3]

حاصل بحث

محقق کی رائے یہ ہے کہ موجودہ دور میں جس طرح کفار عالم اسلام پر یلغار کر چکے ہیں اس مسئلے کو اس نئے تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے، نہ صرف یہ کہ کفار کے اداروں میں ملازمت کو ضرورت کے ساتھ مقید کیا جانا چاہئے بلکہ فقہاء کی تقسیم کے بموجب کفار کے ممالک کو متحد الحکم نہیں رکھنا چاہئے، بلکہ وہ ممالک جو مسلمانوں کے خلاف عملاً برسر پیکار ہیں مثلاً امریکہ اور اسکے اتحادی ممالک، ان میں ملازمت شدید کراہت کے ساتھ محض ضرورت کے لیے جائز ہونی چاہئے۔ اس لیے کہ فقہاء کے ہاں معصیت میں اعانت بھی معصیت شمار ہوتی ہے۔ اعانت چاہے بالواسطہ ہو یا بلاواسطہ، اس میں حرمت سے کراہت تک درجات کا تفاوت تو ہو سکتا ہے تاہم ناپسندیدگی ہر حالت میں باقی رہتی ہے۔ البتہ ایسے غیر مسلم ممالک جو عملاً مسلمانوں کے خلاف برسر پیکار نہیں ہیں۔ ان ممالک میں اقامت اور انکے اداروں میں ملازمت کی اجازت اس نیت کے ساتھ مقید ہونی چاہئے کہ جب مسلم ممالک کے حالات اچھے ہوں گے اور وہ تارکین وطن کو باعزت اقامت و روزگار میسر کر سکیں گے تو یہ تارکین وطن واپس لوٹ آئیں گے۔ اس لیے کہ تقریباً تمام غیر مسلم ممالک میں صورتحال اس قدر خراب ہے کہ مسلمانوں کے لیے اپنے ایمان کو بچانا اور خصوصاً اپنی اولاد کی صحیح تربیت کرنا مشکل ہو گیا ہے۔ علی التسلیم کہ مسلم ممالک کی صورتحال بھی کچھ تسلی بخش نہیں ہے مگر عقیدہ و عمل کی آزادی یہاں ابھی بھی ایک حد تک حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے غیر مسلم ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کو یہ مشورہ دیا ہے کہ وہ اکٹھے ہو کر اپنے محلے آباد کریں اور پھر گھروں اور محلوں میں اسلامی تہذیب و ثقافت کو اپنائیں۔[4]

---

[1] فقہی مقالات، ۲۶۵/۱

[2] غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے مسائل، ۳۵۷/۲

[3] عمری، جلال الدین، مولانا، غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق، علی گڑھ ادارہ تحقیق و تصنیف، ۱۹۹۹ء، ص ۱۱۵

[4] Islamic Fiqh Academy India, 14th Seminar, Retreived on 02 Feb 2009 http//:www.Ifa-India.com

محرمات کی خرید وفروخت کا مسئلہ

یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ کسی مسلمان کیلیے محرمات کی خرید وفروخت کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے لیکن ان غیر مسلم ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کو منجملہ دیگر مسائل کے اس بارے میں دو مسئلے درپیش ہیں۔

اول یہ کہ ان ممالک میں ہوٹلوں اور Take away میں مسلمانوں کو ملازمت کرنا پڑتی ہے۔ جبکہ ان جگہوں پر شراب بکتی ہے۔ دوم یہ کہ انھیں غیر مسلموں کے ہاتھوں مشینوں سے ذبح کیا ہوا ذبیحہ خریدنا پڑتا ہے۔

فقہائے برصغیر نے ان دونوں مسائل کے بارے میں بھی اپنی آراء دی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

شراب بیچنے والے ہوٹلوں میں ملازمت

مسلم اقلیتوں کو بہت سے مذہبی، معاشرتی اور معاشی مسائل کا سامنا ہے۔ یہ مسائل بھی اردو فقہی ادب میں زیر بحث رہے ہیں یہاں ان مسائل کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

جہاں تک اس مسئلہ کا تعلق ہے تو یہ امت مسلمہ کا متفقہ مؤقف ہے کہ جس طرح شراب کا پینا حرام ہے اسی طرح اسکا بنانا، اٹھانا، بیچنا، خریدنا اور پلانا بھی حرام ہے۔ ایک استفسار کے جواب میں فقہی مقالات میں ذکر ہے۔

"ایک مسلمان کے لیے غیر مسلم کے ہوٹل میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ مسلمان شراب پلانے یا خنزیر یا دوسرے محرمات کو غیر مسلموں کے سامنے پیش کرنیکا عمل نہ کرے اس لیے یہ شراب پلانا یا اسکو دوسروں کے سامنے پیش کرنا حرام ہے۔"[1]

یہی مؤقف دیگر فقہاء کا بھی ہے۔[2]

حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے:

"لعن رسول الله ﷺ فی الخمر عشرة عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة الیه وساقیها وبایعها وآکل ثمنها والمشتری لها والمشتراة له"[3]

---

[1] فقہی مقالات، ۱/۲۵۲-۲۵۳؛ جامعہ اشرفیہ کا فتوی ملحق ۲۴

[2] جامعہ اشرفیہ کا فتوی ملحق ۲۴؛ فتاوی رحیمیہ، ۱۰/۳۳۳؛ نعمت اللہ حقانی، مفتی، غیر اسلامی ممالک کے سفر اور ملازمت کا شرعی حکم، الباحث الاسلامیہ، ستمبر دسمبر ۲۰۰۵ء، ص ۹۰-۹۱

[3] سنن الترمذی، کتاب البیوع، باب النھی ان یتخذ الخمر خلا، ۳/۵۸۹، ح ۱۲۹۵؛ سنن ابن ماجہ، کتاب الاشربہ، باب لعنۃ الخمر علی عشرۃ اوجہ، ۲/۱۱۲۲، ح ۳۳۸۱

حضور اقدس ﷺ نے شراب سے متعلق دس اشخاص پر لعنت فرمائی ہے۔شراب نچوڑنے والا، جس کے لیے نچوڑی جائے ،اسکو پینے والا، اٹھانے والا، جس کے لیے اٹھائی جائے، پلانے والا، بیچنے والا، شراب بیچ کر اسکی قیمت کھانے والا، خریدنے والا، جس کے لیے خریدی جائے۔

عبدالرحمٰن بن دعلۃ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ ابن عباسؓ سے پوچھا کہ ہم ایسے علاقے میں رہتے ہیں جہاں ہمارے پاس انگور کے باغات ہیں اور ہماری آمدنی کا بڑا ذریعہ شراب ہی ہے۔ جواب میں حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر شراب کی ایک مشک بطور ہدیہ پیش کی، حضور ﷺ نے اس شخص سے فرمایا جس ذات نے اسکے پینے کو حرام قرار دیا ہے اس نے اسکی خرید وفروخت کو بھی حرام قرار دیا ہے۔[۱]

اس مندرجہ بالا فتویٰ سے یہ بالکل واضح ہوگئی کہ جس علاقے میں شراب کی تجارت کا عام رواج ہو، وہاں بھی اسکی خرید وفروخت حرام ہی رہے گی۔

''راقم کا رجحان اس طرف ہے کہ سودی کاروبار کرنے والے ملک اور شراب سپلائی کرنے والے ہوٹل میں مسلمانوں کی ملازمت اسی حد تک ہونی چاہیے جب تک متبادل موجود نہ ہو اگر متبادل ملازمت مل جائے۔تو اسے ترک کردینا ہی مناسب ہے۔ کیوں کہ اضطراری حالت کو اختیاری بنالینا روح شریعت کے منافی ہے۔''[۲]

لیکن اس مؤقف میں یہ بات واضح نہیں ہوسکی کہ آیا ایسے ہوٹلوں میں غیر مسلموں کے سامنے شراب رکھنا اور انھیں پیش کرنا جائز ہوگا یا نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ وہ کونسے حالات ہیں جنھیں اضطراری حالات سے تعبیر کیا جائے گا، کیونکہ اکثر ملازمت کرنے والے حضرات اعلیٰ دنیاوی تعلیم کے حصول کی غرض سے ان ممالک میں مقیم رہتے ہیں۔

محقق کی رائے میں ایک مسلمان کے لیے شراب بنانے ، بیچنے، پلانے اور اس کے کاروبار میں وسیلہ بننے کی ہرگز اجازت نہیں ہونی چاہیے۔

اہل کتاب کا ذبیحہ اور مشینی ذبیحہ

مغربی ممالک کی طرف مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد کی ہجرت کے بعد یہ مسئلہ بھی پیدا ہوا کہ آیا ان ممالک

---

۱ صحیح مسلم، کتاب المساقات، باب تحریم الخمر، ۳/۱۲۰۶، ح ۱۵۷۹

۲ سعود عالم قاسمی، ڈاکٹر، غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے مسائل، مشمولہ اجتماعی اجتہاد، تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں، ص ۴۱۳-۴۱۴

میں ذبح کیے جانے والے جانور حلال ہیں یا حرام۔ اس تناظر میں دو مسئلے قابل غور تھے۔ اول یہ کہ آج کل کے اہل کتاب آیا نزول قرآن کے وقت کے اہل کتاب کی طرح ہیں یا محض رسماً اہل کتاب میں سے شمار ہوتے ہیں کیونکہ اہل کتاب کے ذبیحہ کو قرآن نے حلال قرار دیا ہے۔ دوم یہ کہ ان ممالک میں جس مشینی طریقے سے جانور ذبح کیے جاتے ہیں وہ طریقہ جائز ہے یا نہیں۔ اسکے مطابق مذبوح جانور حلال ہیں یا حرام۔

کتابی ذابح کا اللہ کا نام لینا

جہاں تک امر اول کا تعلق ہے تو اسکے بارے میں جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ کتابی کا ذبیحہ اس وقت حلال ہے جب وہ بوقت ذبح خالص اللہ کا نام لے۔ قرآن پاک میں متعدد مقامات پر اس کا تذکرہ ہے کہ جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا جائے اسے مت کھاؤ۔

﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [1]

اور اس جانور کا گوشت مت کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا اور یہ گناہ ہے۔

حدیث پاک میں آتا ہے:

"ما أنهر الدم وذكرت اسم الله عليه فكل" [2]

جس جانور کا خون بہایا جائے اور تو اس پر اللہ کا نام لے تو اسے کھا۔

البتہ مفتی رشید احمد لدھیانویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ اگر کتابی بوقت ذبح اللہ کا نام نہ لے اور غیر اللہ کا نام بھی نہ لے تو اسکے ذبیحہ کی گنجائش ہے۔ ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

i) امام شافعی اہل کتاب کے ذبیحہ کی حلت کے قائل ہیں، خواہ کتابی نے عمداً تسمیہ نہ پڑی ہو۔ بعض شوافع ایسے ذبیحہ کو مکروہ تنزیہی کہتے ہیں۔

ii) کتابی نے اللہ کا نام عمداً چھوڑا مگر غیر اللہ کا نام نہیں لیا تو پھر بھی جمہور کے ہاں حلال ہے۔

iii) کتابی مثلاً نصرانی نے بوقت ذبح عیسیٰ علیہ السلام کا نام لیا تو بھی بعض کے ہاں ذبیحہ حلال ہے کیونکہ عیسیٰ کا

---

1. الانعام ۶:۱۲۱

2. سنن بیہقی کتاب الصید والذبائح، باب ماجاء فی زکاۃ مالا یقدر علی ذبحہ الا برمی او سلاح، ۹/۲۴۶، ح ۱۸۷۰۶؛ مسند احمد، حدیث رافع بن خدیج، ۳/۴۶۳، ح ۱۵۸۵۱

مصداق ان کے ہاں اللہ ہیں۔

iv) بنو تغلب کے ذبائح کو حضرت علیؓ حرام قرار دیتے ہیں مگر جمہور حلت کے قائل ہیں۔

مولانا فرماتے ہیں ان دلائل کی روشنی میں گنجائش نکلتی ہے۔[۱] انکا کہنا ہے کہ انہوں نے پاکستان سے لے کر روم تک کے بڑے بڑے مراکز اور مذبح خانوں سے براہ راست رابطہ کیا تو معلوم ہوا کہ یہ لوگ بوقت ذبح نہ تو اللہ کا نام لیتے ہیں نہ ہی غیر اللہ کا نام لیتے ہیں۔[۲]

باقی علماء کا کہنا ہے کہ بوقت ذبح خالص اللہ کا نام لینا شرط ہے۔ ان علماء کا کہنا ہے کہ ذبیحہ کے لیے تسمیہ شرط ہے چاہے ذابح مسلمان ہو یا کتابی۔ کتابی کا ذبیحہ بھی اسی لیے حلال کیا گیا ہے کہ وہ بوقت ذبح اللہ کا نام لیا کرتے تھے۔[۳]

مشینی ذبیحہ

اگر مشین کے ذریعے ذبح کیا جائے تو ایسی صورت میں فقہاء برصغیر کی دو آراء ہیں۔

مؤقف اول اور اس کی دلیل

پہلی رائے یہ ہے کہ مشین کے ذریعے ذبح کیا ہوا جانور مطلقاً حرام ہے۔ چاہے ذابح مسلمان ہو یا کتابی، اس نے اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔[۴] مفتی محمد شفیعؒ نے چند شرائط کے ساتھ مشینی ذبیحے کی حلت کا فتویٰ دیا تھا۔ اس پر مفتی محمودؒ نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

---

[۱] احسن الفتاویٰ، ۷/۴۱۶

[۲] محولہ بالا

[۳] محمد شفیع، مفتی، اہل یورپ کے ذبیحہ اور غذاؤں کے متعلق استفتاء اور اس کا جواب، مشمولہ فتاویٰ بینات، ۴/۵۲۱؛ محمد یوسف بنوری، مولانا، مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب کے جواب کی تائید، مشمولہ فتاویٰ بینات، ۴/۵۲۲-۵۲۴؛ فقہی مقالات، ۱/۲۶۴؛ جواہر الفقہ، ۲/۳۷۳؛ جدید فقہی مسائل، ۱/۱۸۲؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/۳۷؛ کفایت المفتی میں ایک سوال کے جواب میں مطلقاً اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال کہا گیا ہے۔ جبکہ دوسری جگہ ایک سوال کے جواب میں کتابی کا تکبیر پڑھنا بطور شرط ذکر کیا گیا ہے۔ کفایت المفتی، ۸/۲۶۹، ۲۷۳؛ جبکہ امداد الفتاویٰ میں کہا گیا ہے کہ ذبیحہ اہل کتاب کی روایات مطلقہ ہیں تسمیہ کی قید نہیں۔ البتہ اختلاف سے بچنے کے لیے آج کل کے نصاریٰ کا گوشت استعمال نہ کریں۔ امداد الفتاویٰ، ۳/۶۶۴؛ فتاویٰ محمودیہ میں یہ کہا گیا ہے کہ جو لوگ کسی نبی کی نبوت کے مدعی ہوں ان کا ذبیحہ اس شرط پر حلال ہے کہ غیر اللہ کا نام نہ لیں۔ فتاویٰ محمودیہ، ۷/۲۳۳؛ تفہیم المسائل، ۱/۳۵۱، ۳۶۰؛ جامعہ بنوریہ کا فتویٰ ملحق ۲۶

[۴] محمود، مفتی، مشینی ذبیحہ سے متعلق مولانا مفتی محمود صاحب کا مکتوب، فتاویٰ بینات، ۴/۵۴۱؛ جامعہ اشرفیہ کا فتویٰ ملحق ۲۵؛ یہی رائے مفتی جمیل احمد تھانوی کی بھی تھی۔ مدیر فکر و نظر کے نام ان کا مکتوب، فکر و نظر، مارچ ۱۹۶۸ء، ص ۷۱۳؛ مسائل بہشتی زیور، ۲/۴۰۶

''مہربان من! میں سمجھتا ہوں کہ بٹن دبانے والا مسلمان بھی ہو اور بٹن دبانے کے وقت تسمیہ بھی پڑھے تب بھی مشین کے مروجہ ذبیحہ کو حلال نہیں کہا جاسکتا بلکہ وہ مردار ہی ہے۔ آپ یہ دیکھیں کہ بٹن دبانے والے نے صرف اتنا ہی تو کیا کہ برقی طاقت اور مشین کا جو کنکشن (تعلق) کٹ چکا تھا اور ان دونوں کے درمیان جو مانع تھا اس کو دور کر دیا اور پھر سے کنکشن جوڑ دیا اور پھر بس۔ دراصل مشین کی چھری کو چلانے والی اور جانور کا گلا کاٹنے والی برقی لہر (کرنٹ) ہے نہ کہ ایک مسلمان کے ہاتھ کی قوت محرکہ، اور یہ گلا کاٹنا برقی قوت اور مشین کا فعل ہے نہ کہ اس مسلمان کا۔''[1]

موقف دوم اور اس کی دلیل

دوسری رائے یہ ہے کہ محض اس وجہ سے جانور حرام نہیں ہوگا۔ کہ اسے مشین سے ذبح کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ مشین کو چلانے والا بہر حال انسان ہی ہے۔[2] مفتی محمود کے نقد کا حاصل یہ تھا کہ مشین کے بٹن دبانے والے نے بجلی اور جانور کے درمیان کنکشن منقطع (Off) ہونے کو دوبارہ بحال (On) کیا اور جانور ذبح ہو گیا۔ لہٰذا اس بٹن دبانے والے نے صرف مانع کو رفع کیا ہے، حقیقت میں ذبح مشین نے ہی کیا ہے۔

مفتی رشید احمد لدھیانوی اسکا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''حقیقت یہ ہے کہ بٹن دبانا رفع مانع نہیں بلکہ بٹن کے اندر دو تاروں کے درمیانی فاصلہ کو پیتل کے ٹکڑے سے پر کر کے محرکہ (برقی لہر) کو چھری تک پہنچایا جاتا ہے۔ بٹن دبا کر کوئی تعلق کاٹا نہیں جاتا بلکہ ملایا جاتا ہے یہی اسکی حقیقت ایصال الۃ الذبح الی المذبوح ہے، رفع مانع اور ایصال بواسطہ شئے میں فرق بدیہی ہے کہ اول اعدام الموجود ہے اور ثانی ایجاد المعدوم یا یوں کہیں کہ اول رفع الشئے ہے اور ثانی میں ''اتیان بالشیء، فشتان بینھا''۔''[3]

مفتی رشید احمد لکھتے ہیں کہ اگر آگ جل رہی ہو اور کسی چیز مثلاً نلکی کے ذریعے وہ آگ مذبوح تک پہنچ گئی اور اسکی رگیں منقطع ہو کر خون بہہ گیا تو ایسا جانور حلال ہے۔ بالکل مشینی ذبیحے کی یہی حالت ہے کہ بجلی کو انسان اس جانور تک پہنچا دیتا ہے۔ لہٰذا یہ موجود کو معدوم کرنا نہیں بلکہ معدوم کو موجود کرنا ہے۔ مفتی رشید احمد مزید لکھتے ہیں کہ اگر مشین کا بٹن دبانا

---

[1] فتاویٰ بینات، ۴/۵۴۱

[2] محمد شفیع، مفتی، ذبح کا مسنون طریقہ اور مشینی ذبیحہ کے متعلق شرعی مسائل، مشمولہ فتاویٰ بینات، ۴/۴۹۹۔۵۰۰؛ احسن الفتاویٰ، ۷/۴۶۴

[3] احسن الفتاویٰ، ۷/۴۷۳

مباشرت فعل نہیں بلکہ رفع مانع ہے۔ تو اس طرح اگر کسی انسان نے دوسرے کو قتل کر دیا یعنی مشین کی چھریوں کے نیچے باندھ کر بٹن دبا دیا تو کیا پھر اس پر قصاص نہ ہوگا؟[1] نیز یہ کہ جس طرح ایک شخص آگ کو جانور تک پہنچا کر پیچھے ہٹ جائے اور آگ جانور کی رگوں کو منقطع کرے تو یہ جائز ہے اسی طرح ایک شخص محض مشین کا بٹن دبا دے اور پیچھے ہٹ جائے اور مشین ذبح کرے تو یہ بھی جائز ہے۔[2]

البتہ مشینی ذبیحے کے اندر چند اور خرابیاں پائی جاتی ہیں جو اگر چہ اسکی حالت پر اثر انداز نہیں ہوتیں تاہم انکے باعث مشینی ذبیحہ کا استعمال مکروہ ہونے کے باعث بغیر شدید ضرورت کے صحیح نہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ جانور کو گدی کی طرف سے وار کر کے ذبح کیا، اگر چہ اللہ کا نام بھی لیا ہو مگر یہ طریقہ غلط ہے۔

۲۔ جانور کی پوری گردن، سر وغیرہ کو دھڑ سے بالکل جدا کر دینا بھی مکروہ ہے۔[3]

ابن عباسؓ کا قول ہے:

"الزکوۃ فی الحلق واللبۃ"[4]

حضرت عمرؓ نے مدینہ میں اعلان کرا دیا تھا۔

" الزکوۃ فی الحلق واللبۃ لمن قدرولا تعجلوا الا نفس حتی تزھق "[5]

یعنی ذبح (اختیاری) کا مقام حلق اور سینہ کے درمیان ہے اور پوری طرح جان نکلنے سے پہلے کھال نہ اتارو۔

"قال ابن عباس وانس وابن عمر اذا قطع الرأس مع ابتداء الذبح من الحلق ولا یتعمد فان ذبح من القفالم تؤکل سواء قطع الرأس ام لم یقطع ."[6]

حضرت ابن عباسؓ، حضرت انسؓ اور حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ اگر حلق کی جانب سے ذبح کرتے

۱۔ احسن الفتاوی، ۷/ ۴۷۴-۴۷۵

۲۔ ایضا، ۷/ ۴۷۶

۳۔ احسن الفتاوی، ۷/ ۴۷۶؛ فتاوی بینات، ۴/ ۴۹۹-۵۰۰

۴۔ صحیح بخاری، ۵/ ۲۰۹۸؛ سنن بیہقی الکبری، ۹/ ۲۷۹؛ دونوں کتابوں میں ابن عباسؓ کا یہ قول ترجمۃ الباب ہے۔

۵۔ سنن بیہقی الکبریٰ، کتاب الذبائح، باب کراہۃ نخع، ۹/ ۲۷۹۔ البتہ مدینہ منورہ میں اس قول کی منادی کروائے جانے کا ذکر صرف فقہاء نے کیا ہے۔ المہذب، ۱/ ۲۵۳

۶۔ صحیح بخاری، ۵/ ۲۰۹۸

وقت جانور کا سر کٹ کر الگ ہو جائے تو کوئی حرج نہیں لیکن بالا رادہ ایسا نہیں کرنا چاہیے کہ یہ مکروہ ہے اور اگر جانور کو پشت کی جانب سے ذبح کیا جائے تو وہ حلال نہیں برابر ہے کہ سر کٹ جائے یا نہیں۔

اسی طرح بدائع الصنائع میں ہے:

"ولو ضرب عنق جذوراوبقرة او شاة بسيفه فابانها وسمى فان كان ضربها من قبل الحلقوم تؤكل وقد اساء ... وان ضربها من القفا فان ماتت قبل القطع بان ضرب على التاني والتوقف لا تؤكل... وان قطع العروق قبل موتها تؤكل."[1]

اور اگر اونٹ، گائے یا بکری کی گردن پر تلوار مار کر گردن الگ کر دی جائے تو اگر ایسا فعل بسم اللہ پڑھ کر کیا اور حلق کی جانب سے کیا تب تو ذبیحہ حلال ہے اور اگر گردن کے اوپر سے تلوار ماری تو اگر عروق ذبح تک تلوار پہنچنے سے پہلے جانور مر گیا تو وہ مردار ہے۔ اور اگر فوری طور پر کاٹا گیا اور مرنے سے پہلے ذبح کی جانے والی رگیں کٹ گئیں تو گوشت حلال ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ مفتی رشید احمدؒ کی تحقیق کے مطابق اگر کتابی نے بوقت ذبح اللہ کا نام نہیں لیا اور غیر اللہ کا نام بھی نہیں لیا تو پھر انکے ہاں مذکورہ بالا دو مفاسد کے باعث ذبیحہ حلال ہونے کے باوجود جائز نہیں ہے، بلکہ خود مفتی رشید احمد کے بقول آج کل کے کتابی جانور کی گردن مروڑ کر یا اور صریح حرام طریقوں پر جانور کی جان نکالتے ہیں[2] جبکہ دیگر علماء کے ہاں ان دو مفاسد کے علاوہ اللہ کا نام نہ لینے کے باعث مذبوحہ جانور حرام ہے حتیٰ کہ مفتی محمد شفیعؒ نے لکھا ہے کہ اگر بہت سارے جانور ایک ہی چھری سے ذبح ہوئے ہیں تو پھر صرف پہلے جانور جس پر بسم اللہ پڑھی گئی وہ حلال ہوگا۔ باقی جانور حرام رہیں گے۔ کیونکہ ان پر تسمیہ نہیں پڑھی گئی۔ البتہ اگر ایک ہی بڑی چھری (Cutter) سے متعدد جانور بیک وقت ذبح ہوئے تو پھر ان سب کے لیے ایک ہی تسمیہ کافی ہو جائے گی۔[3]

مشینی ذبیحہ کے متعلق اسلامی فقہ انڈیا کے احباب کی آراء

مناسب ہوگا کہ یہاں مذکورہ اکیڈمی کی تجاویز و فیصلے بھی ذکر کر دیے جائیں۔

---

[1] بدائع الصنائع، ۵/۴۲

[2] احسن الفتاویٰ، ۷/۴۷۶

[3] فتاویٰ بینات، ۴/۴۹۹-۵۰۰

۱۔ایسی مشین جس کے ذریعے صرف جانوروں کو قابو کیا جاتا ہے اور پھر بجلی، زنجیر یا جھٹکے کے ذریعے جانور کو بے ہوش کیا جاتا ہے اور پھر ایک مسلمان ذابح تسمیہ پڑھ کر جانور ذبح کرتا ہے یہ طریقہ اکیڈمی کے احباب کے ہاں بالاتفاق جائز ہے۔

۲۔ایسی مشین جس کے ذریعے جانور کو قابو کیا جاتا ہے اور ذبح بھی کیا جاتا ہے اس کے بارے میں اکیڈمی کے احباب کی تین آراء ہیں۔

الف۔صرف پہلا جانور حلال ہوگا اس کے بعد والے تمام جانور حرام رہیں گے۔یہ اکثر شرکاء سیمینار کی رائے ہے۔

ب۔ پہلا جانور بھی حلال نہ ہوگا۔ مفتی شبیر احمد قاسمی مرادآبادی، مولانا مجیب الغفار اعظمی (بنارسی)، مولانا بدر احمد مجیبی (پٹنہ) اور مولانا ابوالحسن علی (گجرات) کی یہ رائے ہے۔

ج۔ پہلا جانور بھی حلال ہوگا اور بعد میں جتنے جانور اس فعل ذبح کے منقطع ہونے سے پہلے پہلے ذبح ہو جائیں وہ بھی حلال ہیں۔ یہ رائے متعدد حضرات کی ہے۔جن میں مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اور مولانا جلال الدین عمری قابل ذکر ہیں۔

اکیڈمی نے وضاحت کی ہے کہ مخصوص مشین کے بارے میں یہ فتویٰ ہے۔ ہر مشین پر اس کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔[۱]
ادارہ بحث ونظر پٹنہ کی طرف سے ایک فتویٰ بھی درج بالا تیسری رائے کے مطابق جاری ہوا ہے۔[۲]

متجددین کا مؤقف

متجددین کا مؤقف یہ ہے کہ اسلام میں ذبح کا کوئی طریقہ مقرر نہیں ہے، فقہاء کا بیان کردہ طریقہ تعبدی ہے وہ طریقہ چونکہ عرب میں رائج تھا اس لیے اسلام نے بھی اسے جاری رکھا۔ وہ کوئی ایسا متعین طریقہ نہیں ہے، جس کی مخالفت ناجائز ہو۔[۳] ان میں بعض کا مؤقف یہ بھی ہے کہ جب کسی آدمی کا اہل کتاب میں سے ہونا معلوم ہو جائے تو پھر اسکے ذبیحہ کے متعلق مزید کسی تفتیش کی ضرورت نہیں۔[۴] یہاں یہ بات واضح ہو جانی چاہئے کہ ان حضرات کے مؤقف اور دلائل بہت حد تک وہی تھے جو مفتی محمد عبدہ اور انکے شاگرد علامہ رشید رضا مصری نے بیان کئے ہیں۔

۱۔ نویں فقہی سیمینار کے فیصلے، مشمولہ اہم فقہی فیصلے، ص ۱۰۲-۱۰۳

۲۔ نسیم احمد قاسمی، مفتی، مشینی ذبیحہ، بحث ونظر، جنوری مارچ، ۱۹۹۱ء، ص ۱۱۲-۱۱۷

۳۔ یہ دلیل فتاویٰ بینات میں ایک سائل کے سوال میں بلا تصریح قائل مذکور ہے۔ذبح کا مسنون طریقہ اور مشینی ذبحہ کے متعلق شرعی مسائل، مشمولہ فتاویٰ بینات، ۴/۴۹۱

۴۔ محمد سرور، ذبیحہ کے احکام، فکر ونظر، نومبر ۱۹۶۷ء، ص ۳۴۳

متجددین کے دلائل

۱۔ قاضی ابوبکر ابن العربی کا فتویٰ ہے کہ اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے چاہے وہ کیسے ہی طریقہ پر ذبح کیوں نہ کریں ذبح کا ہونا شرط ہے۔[۱]

۲۔ قرآن نے ذبح کے لیے "التزکیہ" کا لفظ استعمال کیا ہے اور تزکیہ کا مطلب ہے خوب پاک صاف کر دینا۔ چونکہ اسکا طریقہ بصورت ذبح ہی عربوں میں معروف ومروج تھا اس لیے شریعت نے اسے بحال رکھا نہ یہ کہ شریعت نے اسے تزکیہ کا واحد اور منفرد حل مقرر کیا ہے۔[۲]

۳۔ قرآن پاک میں ﴿وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾[۳] مطلقاً آیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل کتاب کا ہر کھانا بشمول ذبیحہ کے حلال ہے۔[۴]

۴۔ ابن جریر اور دوسرے مفسرین صحابہ اور تابعین کے واقعات نقل کیے ہیں جن میں محض اہل کتاب ہونے کے باعث مختلف لوگوں کا ذبیحہ حلال قرار دیا گیا ہے۔ حتی کہ بعض واقعات میں سائل نے وضاحت بھی کی کہ ذبح شدہ جانور عیسائیوں کے کلیسوں کے نام پر ذبح ہوئے ہیں پھر بھی ان کے حلال ہونیکا فتوی دیا گیا ہے۔[۵]

نیز رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی عورت کا پکا ہوا گوشت کھایا تھا جس میں زہر ملا ہوا تھا آپؐ نے تحقیق نہیں کی تھی۔ قرآن سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو جانور کسی بت کے نام پر ذبح کئے گئے ہوں اور ان پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ حرام ہیں۔ ﴿وَاِنَّه لَفِسْقٌ﴾[۶] کا یہی معنیٰ ہے۔ لہٰذا ذبیحہ کے حلال ہونے کی صرف ایک شرط کہ وہ غیر اللہ کے نام پر ذبح نہ ہوا ہو۔[۷]

---

۱ ابن العربی، محمد بن عبداللہ، احکام القرآن، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۸ھ، ۲/۴۲-۴۵

۲ ذبیحہ کے احکام، ص ۳۴۳

۳ المائدہ ۵:۵

۴ ذبیحہ کے احکام، ص ۳۳۷

۵ ایضا، ۳۳۶-۳۳۷

۶ الانعام ۶:۱۲۱

۷ یہ دلیل مجوزین کی جانب سے مولانا گوہر رحمٰن نے ذکر کی ہے۔ تفہیم المسائل، ۱/۳۵۳

متجددین کے دلائل کے جوابات

ا۔ جہاں تک ابن العربی کے فتوی کا تعلق ہے تو خود انہوں نے اس فتویٰ سے رجوع کر لیا تھا۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"فان قيل فما اكلوه على وجه الزكوة كالخنق وحطم الرأس فالجواب ان هذه ميتة وهى با لنص وان اكلوها فلا ناكلها نحن ."[۱]

یعنی جن جانوروں کا گوشت اہل کتاب کھاتے ہیں جبکہ وہ جانور گلا گھونٹ کر یا سر پر ضرب لگانے کی وجہ سے ہلاک ہوئے ہیں تو یہ جانور ہمارے لیے حرام ہی رہیں گے۔ کیونکہ قرآن کی نص کی رو سے یہ مردار ہیں اگر چہ اہل کتاب انھیں کھاتے ہیں۔

۲۔ شریعت کا ذبح کرنے کا حکم چاہے امر تعبدی ہو یا امر عادی ہو بالفاظ دیگر اسکی حکمت وعلت ہمیں سمجھ آتی ہو یا نہ آتی ہو ہم اسکے تبدیل کرنے یا مطلقاً چھوڑنے کا حق نہیں رکھتے جیسا کہ ابن عباسؓ کے گدی کی جانب سے وار کیئے ہوئے جانور کو حرام قرار دینے کے فتویٰ سے سمجھ آتا ہے۔[۲]

۳۔ آیت قرآنی ﴿ وطعام الذين اوتوا الكتا ب حل لكم ﴾[۳] سے اگر ہر قسم کا کھانا حلال ہو جائے تو پھر اہل کتاب کا ذبح کیا ہوا خنزیر بھی حلال ہونا چاہئے جب اسے اس وجہ سے حرام قرار دیا جاتا ہے کہ ہماری شریعت نے اسے حرام قرار دیا ہے تو پھر ہماری شریعت ہی نے ﴿الا ما ذكيتم﴾ کی قید لگا کر ہمارے لیے وہی جانور حلال قرار دیے ہیں جو بطریق شرع ذبح ہوئے ہوں۔[۴]

جہاں تک رسول اللہ ﷺ کے یہودیہ کے گوشت کھانے کا تعلق ہے اس وقت اہل کتاب اللہ ہی کے نام پر ذبح کیا کرتے تھے اس لیے رسول اللہ ﷺ کو پوچھنے کی نوبت نہیں آئی۔[۵]

۴۔ جہاں تک مختلف صحابہ کے واقعات کا تعلق ہے تو یہ حقیقت ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ کتابیوں کے علماء محتاط عوام (جو بوقت ذبح تسمیہ کا خیال رکھتے تھے) اور غلط کار عوام (جو بوقت ذبح تسمیہ کا خیال نہیں رکھتے تھے) میں فرق نہیں کرتے تھے، اسی

---

۱ حکام القرآن، ۲/۴۶

۲ ولی حسن ٹونکی، مولانا، ذبح کا مسنون طریقہ مشمولہ فتاویٰ بینات، ۴/ ۵۰۱-۵۰۴

۳ المائدہ ۵:۶

۴ جواہر الفقہ، ۲/ ۳۸۸

۵ تفہیم المسائل، ۱/ ۳۶۳-۳۶۴

لیے سب کتابیوں کے ذبیحہ کو حلال گردانتے تھے۔ مگر اکثر اس فرق کو ملحوظ رکھتے تھے جیسا کہ حضرت علیؓ کا بنو تغلب کے عیسائیوں کے بارے میں رویہ تھا۔[1]

محقق کی رائے

محقق کی رائے میں ذبیحہ کا مسئلہ حلال وحرام کا مسئلہ ہے دوسری طرف گوشت ایسی ضرورت نہیں ہے جس کی وجہ سے حالت اضطرار کا تحقق ہو سکے۔ نیز یہ کہ اب مسلمانوں کو متعدد غیر مسلم ممالک میں حلال گوشت میسر بھی آ جاتا ہے لہٰذا اہل کتاب کے ذبیحے کو ناجائز ہی ہونا چاہیے۔ البتہ مشینی ذبیحہ کے متعلق یہ تفصیل کی جانی چاہیے کہ اگر مشین ایسی ہو جس میں جانور کو گردن کی جانب سے ذبح کیا جائے نہ کہ گدی کی جانب سے اور مشین چلانے والا مسلمان ہو اور وہ ایک دفعہ مشین کو تسمیہ پڑھ کر شروع (On) کر دے تو اس کے بعد جتنے جانور ذبح ہوتے چلے جائیں گے وہ حلال ہوں گے تا آنکہ مشین بند ہو جائے اس لیے کہ بجلی کی روانی کی وجہ سے ایک تسمیہ کفایت کر سکتی ہے۔

---

1. یہ مفتی محمد شفیعؒ کی طویل بحث کا ماحصل ہے۔ جواہر الفقہ ،۲/ ۳۹۰-۴۰۵

بیوی کے اسلام لانے پر فسخ نکاح

غیر مسلم معاشروں میں ایک اہم مسئلہ ان نومسلم خواتین کا ہے جو خود تو اسلام قبول کر لیتی ہیں مگر ان کے شوہر اسلام قبول نہیں کرتے۔ بسا اوقات ان خواتین کو یہ امید ہوتی ہے کہ اگر وہ اپنے کافر خاوندوں کے ساتھ ازدواجی تعلقات برقرار رکھیں اور حسن معاشرت کا اظہار کریں تو خاوند جلد بدیر اسلام قبول کر لیں گے۔ ورنہ جدائی کی صورت میں ایک تو کوئی مسلم عموماً ان سے نکاح کے لیے تیار نہ ہوگا، دوسرا اس کافر خاوند سے اولاد ہونے کی صورت میں اس اولاد کے گمراہ ہونے کا اندیشہ ہے۔

بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس سوال کا جواب اتفاقی طور پر یہی ہے کہ خاوند کے اسلام لانے کی امید پر بھی اس کے ساتھ رہنے کی اجازت نہیں۔ لیکن ایک مؤقف اس کے مقابل بھی موجود ہے۔

مؤقف اول: مؤقف اول یہ ہے کہ جب عورت اسلام لے آئے اور خاوند کافر ہو تو خاوند پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو نکاح برقرار رہے گا ورنہ ان کے درمیان جدائی کرادی جائے گی، خواہ خاوند کے اسلام لانے کی امید ہی کیوں نہ ہو[۱]

دلائل

قرآن کریم میں ارشاد ہے:

﴿ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم﴾[۲]

دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾[۳]

امام بخاریؒ نے حضرت عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے:

"اذا اسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت عليه"[۴]

جب ایک عیسائی عورت اپنے خاوند سے ایک ساعت پہلے بھی اسلام لے آئی وہ عورت اس مرد پر حرام ہوگئی۔

چنانچہ یہ ائمہ کا متفق علیہ قول بلکہ اجماع ہے۔[۵]

---

۱ فقہی مقالات، ۱/۲۴۰؛ غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے مسائل مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۳۶۲

۲ البقرۃ ۲: ۱۰ ۳ الممتحنۃ ۶۰: ۱۰

۴ صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب اذا اسلمت المشرکۃ او النصرانیۃ تحت الذمی والحربی، ۵/۲۰۲۵

۵ غیر مسلم معاشرہ میں مسلمانوں کے مسائل مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۳۵۹

موقف دوم: اگر نومسلم خاتون کو خاوند کے اسلام لانے کی قوی امید ہوتو وہ اس کے ساتھ رہ سکتی ہے۔ یہ موقف یورپی مجلس برائے افتاء و تحقیق کی طرف سے بغیر قائلین کی تصریح کے پیش کیا گیا ہے۔ کونسل کی قراردادوں میں اسے بعض علماء کا قول بتلایا گیا ہے۔[1]

دلائل

۱۔ حضرت عمرؓ نے حیرہ کی ایک عورت کو جس نے اسلام قبول کرلیا تھا اور اس کے شوہر نے اسلام قبول نہیں کیا تھا، یہ اختیار دیا تھا کہ اگر وہ چاہے تو اپنے شوہر سے علیحدگی اختیار کرلے اور اگر چاہے تو اسی کے پاس رہے۔[2]

۲۔ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے کہ اگر عیسائی یا یہودی شوہر کی کوئی عیسائی یا یہودی عورت اسلام قبول کرلے تو اس کا شوہر اس کی ذات کا زیادہ مستحق ہے، کیونکہ اس کا اس عورت کے ساتھ عہد و پیمان ہے۔[3]

موقف دوم کے دلائل کا جواب

حضرت عمرؓ کا مندرجہ بالا فیصلہ اور حضرت علیؓ کا ارشاد جمہور کی رائے کے مقابلہ میں ایک شاذ قول کی حیثیت رکھتا ہے۔[4] حضرت عمرؓ کا مشہور قول اس کے مخالف منقول ہے۔ ابن حزم نے مندرجہ ذیل واقعہ نقل کیا ہے۔

"عن یزید بن علقمة ان عبادة بن النعمان التغلبی کان ناکحا بامراة من بنی تمیم فاسلمت فقال له عمر بن الخطاب اما ان تسلم و اما ننتزعهامنک فابی فنزعها عمر منه" [5]

یزید بن علقمہ راوی ہیں کہ قبیلہ تغلب کے ایک کافر عبادۃ بن نعمان نے قبیلہ بنوتمیم کی ایک کافرہ سے شادی کی ہوئی تھی، وہ عورت اسلام لے آئی۔ حضرت عمرؓ نے اس کے شوہر کو کہا کہ یا تو تم بھی اسلام لے آؤ ورنہ ہم اس عورت کو تم سے جدا کردیں گے۔ اس نے اسلام لانے سے انکار کردیا۔ آپ نے ان دونوں کے درمیان تفریق کرادی۔

محقق کی رائے

محقق کی رائے میں ایک شاذ قول کو بنیاد بنا کر ایک اجماعی مسئلہ کی مخالفت درست نہیں لہٰذا نومسلم خاتون اور اس کے کافر خاوند کے درمیان فوراً تفریق کرادی جائے۔

۱۔ کونسل کا آٹھواں اجلاس، قرارداد نمبر ۳، بحوالہ غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے مسائل مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۳۵۹

۲۔ المحلی، ۷/۳۱۳

۳۔ محولہ بالا

۴۔ غیر مسلم معاشروں میں مسلمانوں کے مسائل مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۳۶۰-۳۶۲

۵۔ المحلی، ۷/۳۱۳

کچھ عرصے کے لیے نکاح کرنا

مسلمان ممالک سے غیر مسلم ممالک کی طرف جانے والے لوگ خصوصا طلباء وطالبات وہاں جاکر نکاح کر لیتے ہیں۔ان نکاحوں میں ابتداء ہی سے ان کی نیت ان نکاحوں کو برقرار رکھنے کی نہیں ہوتی بلکہ یہ ہوتی ہے کہ جب تک یہاں رہیں گے تب تک نکاح کو باقی رکھیں گے پھر ختم کردیں گے۔حالانکہ شریعت اسلامیہ نکاح موقت اور متعہ کو صریحا ناجائز گردانتی ہے۔البتہ ان مذکورہ نکاحوں میں باقاعدہ گواہوں کے سامنے مہر کے ساتھ ایجاب وقبول ہوتا ہے اس لیے انعقاد نکاح کی ان تمام شرائط کا خیال کرر کھنے کے باعث یہ نکاح منعقد ہو جاتے ہیں اور میاں بیوی کا تعلق بھی حلال ہوتا ہے۔

"ولو تزوجها وفی نیته ان یعقد معها مدة فالنکاح صحیح" [۱]

تاہم ابتداء ہی سے نکاح کو ایک مدت تک برقرار رکھنے کی نیت غلط ہے۔صاحب فقہی مقالات اسے دیانۃ مکروہ کہتے ہیں۔[۲]

"ولیس منه (ای من المتعة والنکاح الموقت) ما لو نکحها علی ان یطلقها بعد شهر او نوی مکثا معها مدة معینا." [۳]

"اما لو تزوج وفی نیته ان یطلقها بعد مدة نواها صح". [۴]

محقق کی رائے میں اگر بوقت ایجاب وقبول وہ نکاح کے عمومی الفاظ استعمال کرتا ہے اور وقت مقرر کی تصریح نہیں کرتا تاہم اس کی نیت یہی ہوتی ہے کہ ایک مخصوص مدت کے بعد وہ طلاق دے دے گا تو یہ نکاح صحیح ہے۔

ویران قبرستان ومساجد کی فروختگی

غیر مسلم ممالک میں ایک یہ مسئلہ بھی ہے کہ جو قبرستان اور مساجد اس طرح ویران ہوگئی ہیں کہ ان کے قریب کوئی مسلم آبادی نہیں رہی اور ان کا کوئی استعمال نہیں ہے ان کے بارے میں کیا طرز عمل اختیار کیا جائے۔

یہاں ہندوستان کی مثال دینا مناسب ہوگا۔۱۹۴۷ء میں تقسیم ہند کے نتیجے میں مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد نے ہندوستان سے پاکستان کی طرف ہجرت کی تھی۔اس ہجرت کے نتیجے میں کئی مقامات مسلمانوں سے بالکل خالی ہوگئے۔جب وہ ان مقامات میں رہائش پذیر تھے تو انہوں نے وہاں مساجد بھی قائم کی تھیں اور قبرستان کی جگہیں بھی بنائی تھیں۔یہ جگہیں یا تو آثار قدیمہ والوں کے ہاتھ لگ گئیں یا پھر غیر مسلموں کے تصرف میں آگئیں۔پنجاب،ہماچل پردیش،ہریانہ، راجستھان، دہلی اور اتر پردیش میں ایسی اراضی موقوفہ بکثرت ملتی ہیں۔[۵]

اسی طرح امریکہ ویورپی ممالک میں بھی یہ مسئلہ درپیش ہے۔مسلمان بڑی محنت سے مساجد تعمیر کرتے ہیں مگر بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ان مساجد کے قریب سے مسلمان کسی دوسرے مقام پر منتقل ہو جاتے ہیں اور وہ مساجد ویران

---

۱ البحر الرائق،۳/۱۱۶ ۲ فقہی مقالات،۱/۲۶۰

۳ ردالمحتار،۲/۳۱۹ ۴ فتح القدیر،۳/۲۴۹

۵ قاسمی،محمد مسعود عالم،ڈاکٹر،غیر مسلم معاشرہ میں مسلمانوں کے فقہی مسائل،مشمولہ اجتماعی اجتہاد،ص ۴۱۰

ہو جاتی ہیں۔

اب مساجد اور قبرستان عموماً اراضی موقوفہ ہوتے ہیں اور وہ وقف کے سلسلے میں فقہاء کا قاعدہ ہے کہ انہیں بیچ نہیں سکتے۔ایک مرتبہ کا وقف قیامت تک وقف ہی رہے گا۔

جہاں تک ایسی مساجد کا تعلق ہے امام احمد وامام محمد کے ماسوا ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ جو ایک مرتبہ اصطلاحی مسجد بن گئی یعنی باقاعدہ جگہ وقف کر کے اس پر مسجد بنائی گئی اب وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی چاہے حالات تبدیل ہی کیوں نہ ہو جائیں اور مسجدیں ویران ہی کیوں نہ ہو جائیں۔چنانچہ مسلک شافعی کے امام خطیب شربینی فرماتے ہیں۔

"ولو انهدم مسجد، وتعذرت اعادته، او تعطل بخراب البلد مثلا، لم يعد ملكا ولم يبيع بحال، كالعبد اذا اعتق، ثم زمن ولم ينقض ان لم يخف عليه لا مكان الصلاة فيه، ولا مكان عوده كما كان... فان خيف عليه نقض، وبنى الحاكم بنقضه مسجداآخر ان راى ذالك والا حفظه، وبنا بقربه اولى"[1]

اگر مسجد منہدم ہو جائے اور اس کو دوبارہ درست کرنا ممکن نہ ہو، یا اس بستی کے اجڑ جانے سے وہ مسجد بھی ویران ہو جائے تب بھی وہ مسجد مالک کی ملکیت میں نہیں آئے گی اور نہ اس کو بیچنا جائز ہوگا۔جیسا کہ غلام کو آزاد کر دینے کے بعد اس کی بیع حرام ہو جاتی ہے پھر اگر اس مسجد پر غیر مسلموں کے قبضے کا خوف نہ ہو تو اس کو منہدم نہ کیا جائے، بلکہ اس کو اپنی حالت پر برقرار رکھا جائے،اس لیے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ مسلمان دوبارہ یہاں آکر آباد ہو جائیں اور اس مسجد کو دوبارہ زندہ کر دیں۔۔۔البتہ اگر غیر مسلموں کے تسلط اور قبضہ کا خوف ہو تو اس صورت میں حاکم وقت مناسب سمجھے تو اس مسجد کو ختم کر دے اور اس کے بدلے میں دوسری جگہ مسجد بنا دے، اور یہ دوسری مسجد پہلی مسجد کے قریب ہونا زیادہ بہتر ہے اور اگر حاکم وقت اس مسجد کو توڑنا اور مسمار کرنا مناسب نہ سمجھے تو پھر اس کی حفاظت کرے۔

اور فقہاء مالکیہ میں سے علامہ موفق تحریر فرماتے ہیں:

"ابن عرفة من المدونة وغيرها، يمنع بيع ما خرب من ربع الحبس مطلقا،... وعبارة الرسالة، ولا يباع الحبس وان خرب ... وفى الطرر عن ابن عبدالغفور: لا يجوز بيع مواضع المساجد الخربة، لانها وقف، ولا باس ببيع نقضها"[2]

ابن عرفہ مدونہ وغیرہ سے نقل کرتے ہیں کہ وقف مکان کی بیع مطلقا جائز نہیں، اگر چہ وہ ویران ہو جائے۔۔۔ اور رسالہ میں یہ عبارت درج ہے کہ وقف کی بیع جائز نہیں اگر چہ وہ ویران

---

[1] مغنی المحتاج،۲/۳۹۲ [2] التاج والاکلیل،۶/۴۲

ہو جائے۔۔۔طرر میں ابن عبدالغفور سے یہ عبارت منقول ہے کہ ویران مساجد کی جگہوں کو بیچنا وقف ہونے کی بناء پر جائز نہیں۔البتہ ان کا ملبہ بیچنا جائز ہے۔

اسی طرح ہدایہ میں ہے:

"ومن اتخذا ارضه مسجدا لم يكن له ان يرجع فيه، ولا يبيعه، ولا يورث عنه، لانه تجرد عن حق العباد، وصار خالصا لله، وهذا لان الاشياء كلها لله تعالىٰ، واذا سقط العبد ماثبت له من الحق رجع الى اصله فانقطع تصرفه عنه، كما فى الاعتاق، ولو خرب ماحول المسجد، واستغنى عنه يبقى مسجدا عند ابى يوسف، لانه اسقاط منه،فلا يعود الى ملكه"[1]

اگر کسی شخص نے اپنی زمین مسجد کے لیے وقف کردی تو اب وہ شخص نہ تو اس وقف سے رجوع کر سکتا ہے اور نہ اس کو بیچ سکتا ہے، اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اس لیے کہ وہ جگہ بندہ کی ملکیت سے نکل کر خالص اللہ کے لیے ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر چیز حقیقتاً اللہ کی ملکیت ہے اور اللہ تعالیٰ نے بندہ کو تصرف کا حق عطا فرمایا ہے۔ جب بندہ نے اپنا حق تصرف ساقط کر دیا تو وہ چیز ملکیت اصلی یعنی اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔لہٰذا اب بندہ کا اس میں تصرف کرنے کا حق ختم ہو جائے گا۔ جیسا کہ آزاد کردہ غلام میں (بندہ کا حق تصرف ختم ہو جاتا ہے) اور اگر مسجد کے اطراف کا علاقہ ویران ہو جائے اور مسجد کی ضرورت باقی نہ رہے تب بھی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسجد ہی رہے گی۔اس لیے کہ اس کو مسجد بنانا اپنا حق ساقط کرنا ہے۔لٰہذا بندہ کا اپنا حق ساقط کرنے کے بعد دوبارہ یہ حق اس کی ملکیت میں واپس نہیں آئے گا۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسجد کے اطراف کی آبادی ختم ہو جائے اور مسجد کی ضرورت بالکلیہ ختم ہو جائے تو ایسی صورت میں مسجد کو بیچنا جائز ہے۔

"ان الوقف اذا خرب، وتعطلت منافعه، كدارٍ انهدمت ، او ارض خربت، وعادت مواتا، ولم تكن عمارتها، اومسجد انتقل اهل القرية عنه، وصار فى موضع لا يصلى فيه، اوضاق باهله، ولم يمكن توسيعه فى موضعه، او تشعب جميعه، فلم يمكن عمارته، ولا عمارة بعضه الا ببيع بعضه، جاز بيع بعضه لتعمربه بقيته، وان لم يمكن الا نتفاع بشىء منه بيع جميعه."[2]

---

[1] الھدایہ،۵/۴۴۶

[2] المغنی،۵/۳۶۸

اگر وقف کی زمین ویران ہو جائے اور اس کے منافع ختم ہو جائیں، مثلاً کوئی مکان تھا وہ منہدم ہو گیا، یا کوئی زمین تھی جو ویران ہو کر ارض موات بن گئی۔ یا کسی مسجد کے اطراف میں جو آبادی تھی وہ کسی دوسری جگہ منتقل ہو گئی اور اب اس مسجد میں کوئی نماز پڑھنے والا بھی نہ رہا، یا وہ مسجد آبادی کی کثرت کی وجہ سے نمازیوں سے تنگ ہو گئی اور مسجد میں توسیع کی بھی گنجائش نہیں یا اس مسجد کے اطراف میں رہنے والے لوگ منتشر ہو گئے اور جو لوگ وہاں آباد تھے وہ اتنی قلیل تعداد میں تھے کہ ان کے لیے اس مسجد کی تعمیر اور درستگی کرنا ممکن نہ تھا تو اس صورت میں اس مسجد کے کچھ حصے کو فروخت کر کے اس کی رقم سے دوسرے حصے کی تعمیر کرنا جائز ہے اور اگر مسجد کے کسی بھی حصے میں انتفاع کا کوئی راستہ نہ ہو تو اس صورت میں پوری مسجد کو بیچنا بھی جائز ہے۔

امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ البتہ ان کے ہاں تفصیل یہ ہے کہ اگر وقف زمین کی ضرورت بالکلیہ ختم ہو جائے تو وہ زمین دوبارہ واقف کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ اور اگر واقف کا انتقال ہو چکا ہو تو پھر اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

"وعند محمد يعود الى ملك الباقي، او الى وارثه بعد موتيه، لانه عينه لنوع قربة، وقد انقطعت، فصار كحصيد المسجد وحشيشه اذا استغنى عنه"[1]

امام محمدؒ کے نزدیک وہ زمین دوبارہ مالک کی ملکیت میں چلی جائے گی اور اگر اس کا انتقال ہو چکا ہے تو اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گی، اس لیے کہ اس کے مالک نے اس زمین کو ایک مخصوص عبادت کے لیے معین کر دیا تھا اب جب کہ اس جگہ پر مخصوص عبادت کی ادائیگی منقطع ہو گئی تو پھر اس کی ضرورت باقی نہ رہنے کی وجہ سے وہ مالک کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ جیسے کہ مسجد کی دری، چٹائی یا گھاس وغیرہ کی ضرورت ختم ہونے کے بعد وہ مالک کی ملکیت میں واپس لوٹ آتی ہے۔

جمہور کا استدلال ایک تو حضرت عمرؓ کے اس ارشاد سے ہے کہ:

"انه لا يباع اصلها ولا تبتاع ولا تورث ولا توهب."[2]

کہ (موقوفہ زمین) نہ آئندہ بیچی جائے گی، نہ خریدی جائے گی نہ اس میں وراثت جاری ہوگی۔ اور نہ کسی کو ہبہ کی جا سکے گی۔

حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد اس وقت کا ہے جب وہ خیبر کی زمین وقف کر رہے تھے۔

دوسرا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے:

---

[1] الھدایۃ، ۳/ ۲۰

[2] صحیح مسلم، باب الوقف، ۳/ ۱۲۵۵، ح ۱۶۳۲

﴿وَاَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا﴾ ۱

اور بے شک مساجد اللہ ہی کے لیے ہیں پس اس کے ساتھ کسی کو مت پکارو۔

ابن عربی فرماتے ہیں:

"اذا تعينت لله اصلا وعين له عقد، فصارت عتيقة عن التملك مشتركة بين الخليقة في العبادة" ۲

علامہ ابن قدامہ، امام احمد کے مسلک کی تائید میں حضرت عمرؓ کا وہ مکتوب پیش کرتے ہیں جو انہوں نے حضرت سعدؓ کو لکھا تھا۔ واقعہ یہ ہوا کہ کوفہ کے بیت المال میں چوری ہوگئی، جب اس کی اطلاع حضرت عمرؓ کو ہوئی تو آپ نے لکھا کہ موضع تمارین کی مسجد منتقل کر کے بیت المال کے قریب اس طرح بناؤ کہ بیت المال مسجد کے قبلہ کی سمت میں ہو جائے، اس لیے کہ مسجد میں ہر وقت کوئی نہ کوئی نمازی موجود ہی ہوتا ہے۔ (اس طرح بیت المال کی حفاظت بھی ہو جائے گی) ۳

چنانچہ فقہاء کے اس اختلاف کے باعث مسئلہ مجتہد فیہ بن چکا ہے۔ اس لیے اگر کسی جگہ مسلمانوں کی دوبارہ آبادی کا امکان نہ ہو اور کفار کا اس ویران مسجد کی بے حرمتی کا اندیشہ ہو تو امام احمد اور امام محمد کے مسلک کو اختیار کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ ۴

البتہ اس میں دو احتیاطیں ضروری ہیں۔

اول: یہ کہ اس مسجد کی فروخت سے جو رقم آئے اسے دوسری جگہ مسجد کی تعمیر کے سوا کسی اور مصرف میں لگانا جائز نہیں۔

"ولو جاز جعل اسفل المسجد سقايةً وحوانيت لهذه الحاجة، لجاز تخريب المسجد وجعله سقاية وحوانيت، ويجعل بدله مسجداً في موضع آخر۔" ۵

دوم: یہ کہ اگر تمام مسلمان وہاں سے منتقل نہ ہوئے ہوں بلکہ اکثر منتقل ہوئے ہوں اور کچھ وہاں ابھی بھی آباد ہوں تو پھر امام احمد کے نزدیک بھی مسجد کی فروخت ناجائز ہے۔ لھذا تمام مسلمانوں کا وہاں سے منتقل ہو جانا مسجد کی فروختگی کے لیے شرط ہے۔ ۶

"وان لم تتعطل مصلحة الوقف بالكية، لكن قلت، وكان غير انفع منه، واكثر رداً على اهل الوقف لم يجز بيعه، لان الاصل تحريم البيع، وانما ابيح للضرورة صيانة

---

۱ الجن ۷۲: ۱۸

۲ احکام القرآن لابن العربی، ۴/ ۳۲۱

۳ المغنی، ۵/ ۳۶۹

۴ فقہی مقالات، ۱/ ۲۴۹

۵ المغنی، ۵/ ۳۷۰

۶ فقہی مقالات، ۱/ ۲۵۰

لمقصود الوقف عن الضياع مع امكان تحصيله ومع الانتفاع وان قل ما يضيع المقصود."

اگر وقف کی مصلحت اور منفعت بالکلیہ ختم نہ ہوئی ہو، لیکن اس میں کمی آگئی ہو، اور دوسری صورت اہل وقف کے لیے زیادہ نفع بخش اور بہتر ہے، تب بھی اس وقف کی بیع جائز نہیں، اس لیے کہ وقف میں اصل بیع کی حرمت ہی ہے۔ لیکن وقف کی مصلحت کے لیے اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے کے لیے ضرورت کے تحت بیع اس وقت جائز ہے جبکہ بیع کا مقصد بھی تحصیل مقصود ہو، لیکن اگر موجودہ حالت میں وقف کی بیع کے بغیر ہی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو اگرچہ وہ نفع قلیل مقدار میں ہو، تو اس صورت میں مقصود بالکلیہ ختم ہونے کی وجہ سے اس وقف کی بیع جائز نہیں ہوگی۔[1]

جہاں تک ویران قبرستان کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں دو مؤقف ہیں۔

مؤقف اول: مؤقف اول یہ ہے کہ ایسے قبرستان کی زمین کو لیز پر دے دیا جائے۔ مجاہد الاسلام قاسمی کہتے ہیں:

"جہاں تک قبرستان کی بیع کا سوال ہے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ البتہ یہ سوال اپنی جگہ قائم ہے کہ قدیم اور مردہ قبرستان جن سے دفن موتی کا مصرف عرصہ دراز سے نہیں لیا جارہا ہے اور نہ آئندہ یہ مصرف لیے جانے کا امکان ہے، ایسے قبرستان کی آراضی کو کیا جائے؟ خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ اس کا قوی امکان ہے کہ ان اراضی پر غاصب لوگ قبضہ کریں گے جس کو ہٹانا ناممکن ہے، یا بے حد دشوار ہے۔ میری رائے میں ایسی اراضی کو راہیہ پر دیا جاسکتا ہے۔ اور یہی اقرب الی الفقہ ہے۔"[2]

دلیل:

اس مؤقف کی دلیل حضرت عمرؓ کا وہی ارشاد ہے جو اوپر مساجد کی فروختگی کے سلسلے میں بیان ہوا ہے۔ اس ارشاد کے مطابق موقوفہ زمین بیچی نہیں جاسکتی۔[3]

مؤقف دوم: مؤقف دوم یہ ہے کہ ایسی زمینوں کو بیچ دیا جائے بشرطیکہ ان زمینوں کے ضائع ہونے اور غیر مسلموں کے قبضہ میں جانے کا غالب امکان ہو۔[4]

دلیل:

ابن نجیم نے لکھا ہے:

---

۱ المغنی، ۶/۲۲۷

۲ بحث ونظر، اپریل۔ جون، ۱۹۹۹ء، ص ۱۰۲۔ ۱۰۳، بحوالہ غیر مسلم معاشرہ میں مسلمانوں کے فقہی مسائل مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۴۱۱

۳ محولہ بالا

۴ یہ مؤقف مولانا مسعود عالم قاسمی کا ہے۔ غیر مسلم معاشرہ میں مسلمانوں کے مسائل مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۴۱۱

"الوقف اذا صار بحیث لا ینتفع به المساکین فللقاضی ان یبیعه ویشتری بثمنه غیره ولیس ذلک الا للقاضی." [۱]

یہ قول امام محمدؒ سے منقول ہے۔[۲] لیکن قاضی میسر نہ ہونے کی صورت میں صالح مسلمانوں کی ایک جماعت یہ کام کرسکتی ہے۔[۳]

محقق کی رائے

محقق کی رائے میں مساجد کے معاملے میں امام احمدؒ اور امام محمدؒ کے قول پر عمل درست ہے۔ اس لیے کہ وہاں ضرورت کا تحقق ہو جاتا ہے جبکہ قبرستان کے معاملے میں زمین Lease پر دینے والا قول زیادہ مفید ہے۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں اس سے دوبارہ انتفاع ہوسکتا ہے۔

مسلمان میت کا غیر مسلموں کے قبرستان میں دفن کرنا

اکثر غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے لیے علیحدہ قبرستان نہیں ہوتا اور عام قبرستانوں میں یہودی وعیسائی وغیرہ ہر مذہب کے لوگ دفن ہوتے ہیں۔ ایسی صورت حال میں مسلمانوں کو علیحدہ کسی جگہ بھی قبر بنانے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اس حالت میں انہیں کفار ہی کے قبرستان میں ضرورت کے تحت مسلمان مردوں کو دفنانے کی اجازت دی گئی ہے۔[۴]

محقق کی رائے میں ضرورت کے تحقق کے بعد مسلمان میت کو غیر مسلموں کے قبرستان میں دفنانے میں کوئی حرج نہیں۔

---

۱ البحر الرائق، ۵/۲۲۳

۲ محولہ بالا

۳ غیر مسلم معاشرہ میں مسلمانوں کے مسائل مشمولہ اجتماعی اجتہاد، ص ۳۱۲

۴ فقہی مقالات، ۱/۲۴۱

فصل دوم

مسلم اقلیتوں کے جدید معاشی مسائل

دارالحرب میں سودی معاملات

ہندوستان کے دارالحرب ہونے کے تناظر میں یہ مسئلہ اردو فقہی ادب میں خاصا قدیم ہے کہ آیا دارالحرب میں سودی معاملات کرنا جائز ہے یا نہیں۔قبل اس کے کہ اس مسئلہ میں فقہائے برصغیر کی آراء کا ذکر کیا جائے بہتر ہے کہ اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ کا مسلک ذکر کر دیا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ دارالحرب میں حربی کے ساتھ سودی معاملہ کرنا مسلمان مستامن کے لیے جائز ہے۔جبکہ آئمہ ثلاثہ اور امام ابویوسف کا کہنا ہے کہ مسلمان کے لیے سود کا معاملہ کرنا کسی جگہ بھی جائز نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ دارالحرب میں حربی کا مال معصوم نہیں ہوتا۔اس لیے جب مسلمان اس کی خوشی سے اس کا مال زائد لے رہا ہے تو یہ سود ہی نہیں اس لیے کہ سود کا تحقق مال معصوم میں ہوتا ہے اور عصمت دو چیزوں سے حاصل ہوتی ہے۔دارالاسلام سے یا مال اسلام ہونے سے یعنی یہ کہ وہ دار جہاں یہ معاملہ ہو رہا ہے اگر وہ دارالاسلام ہے تو مال معصوم ہے چاہے مستامن غیر مسلم ہو یا ذمی ہو یا خود اسلامی ریاست کا باشندہ ہو۔اسی طرح اگر مال مسلمان کا ہے تو پھر بھی معصوم ہے مسلمان اسے کسی بھی جگہ کیوں نہ لے جائے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابویوسف کا کہنا ہے کہ مسلمان احکام اسلام کا ہر جگہ پابند ہے چاہے وہ جگہ دارالاسلام ہو یا دارالحرب۔لہذا اس کے لیے سود کی حرمت کا حکم ہر جگہ رہے گا۔[1]

ہندوستان میں اس مسئلہ پر بحث کا آغاز غالباً شاہ عبدالعزیز دہلویؒ کے فتوئی سے ہوا۔اس کے بعد اس مسئلہ پر گفتگو کا ایک لمبا سلسلہ شروع ہوا۔اس کی وجہ یہ تھی کہ حنفی فقہ کے اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ کے قول کو صاحبین کے قول پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔اگرچہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ حنفیہ کے ائمہ میں اختلاف ہو تو ترجیح قوت دلیل کی بناء پر ہوتی ہے۔تاہم اکثر کا کہنا ہے کہ ترجیح بہرحال امام صاحب کے قول کو ہوگی۔لیکن اگر قوت دلیل والی بات کو بھی تسلیم کر لیا جائے۔پھر بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ (طرفین) کے قول کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔اس لیے اصل میں تو بہرحال طرفین کا قول راجح ہے۔تاہم مفتی کو ایسے موقع پر دونوں اقوال کے درمیان ترجیح کا حق حاصل ہوتا ہے[2] بعض اوقات اس ترجیح کی وجہ فسادِ زمانہ بھی ہوتا ہے۔بہرحال علمائے برصغیر کی ایک جماعت کے ہاں طرفین کے قول پر فتوئی تھا اور دوسری جماعت کے ہاں ائمہ ثلاثہ اور امام ابویوسف کے قول پر فتوئی تھا۔

مانعین کا موقف

مانعین کا موقف یہ ہے کہ مسلمانوں کے لیے سود کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہے۔خواہ دارالحرب ہو یا دارالاسلام

---

۱ الھدایہ،۳/۶۶؛المبسوط،۱۰/۹۵؛بدائع الصنائع،۷/۱۳۲

۲ نکاح مشروط اور فسخ نکاح بوجہ عنین کے ذیل میں یہ بحث گذر چکی ہے۔

چاہے مسلمان کا سود لینا ہو یا دینا۔ مولانا رشید احمد گنگوہی کا فتویٰ جو فتاویٰ رشیدیہ میں منقول ہے وہ عدم جواز کا ہے۔ مفتی محمد شفیع نے لکھا ہے کہ آپ کا فتویٰ جواز کا تھا لیکن آخری رائے عدم جواز کی تھی۔ مولانا حسین احمد مدنی نے لکھا ہے کہ مولانا گنگوہی فتنہ کے خوف سے عدم جواز کا فتویٰ دیتے تھے ورنہ ان کی اصل رائے جواز کی تھی۔[۱] برصغیر کے نمایاں فتاویٰ میں اسی احتیاط کے پیش نظر عدم جواز کا فتویٰ ہے۔[۲] معاصر علماء میں سے بھی اکثر کی رائے عدم جواز کی ہے۔[۳]

مانعین کے دلائل

۱۔ مانعین کی سب سے مضبوط دلیل یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا قول دلائل کے اعتبار سے راجح ہے۔ اس کی ترجیح کی مندرجہ ذیل وجوہات ہیں۔

الف۔ مسلمان ہر جگہ احکام شریعت کا پابند ہے۔ خواہ دارالحرب میں ہو یا دارالاسلام میں۔[۴]

ب۔ طرفین کے پاس صرف ایک دلیل ہے۔[۵]

"لا ربوا بین المسلم والحربی فی دار الحرب"[۶]

دارالحرب میں مسلمان اور حربی (کافر) کے درمیان ربوا نہیں ہوتا۔

حالانکہ اس حدیث کے بارے میں ابن حجر کہتے ہیں:

"لم اجده، لکن ذکره الشافعی ومن طریقة البیهقی قال قال ابو یوسف وانما قال ابو حنیفة هذا لان بعض المشیخة حدثنا عن مکحول عن رسول الله ﷺ قال لا ربوا بین اهل الحرب اظنه قال واهل الاسلام"[۷]

۱۔ تالیفات رشیدیہ، ص ۴۱۰؛ امداد المفتین، ص ۶؛ حسین احمد مدنی، مولانا، فتاویٰ شیخ الاسلام، مرتب، سلمان منصور پوری، لاہور، نفیس پبلشرز، س۔ن، ص ۱۳۹؛ برصغیر کے نمایاں اردو فتاویٰ میں اسی احتیاط کے پیش نظر عدم جواز کا فتویٰ ہے۔

۲۔ فتاویٰ محمودیہ، ۳۵۴/۱۶؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۷۴/۳؛ کفایت المفتی، ۷۵/۸؛ نظام الفتاویٰ، ۲۶۰-۲۵۹/۱، ۲۶۹؛ امداد الفتاویٰ، ۱۶۰-۱۵۵/۳

۳۔ احسن الفتاویٰ، ۲۱-۲۰/۷؛ جدید فقہی مباحث جلد دوم میں بھی بہت سے حضرات کی رائے عدم جواز کی نقل کی گئی ہیں۔ چند حوالے مندرجہ ذیل ہیں۔ عبید اللہ اسعدی، مولانا، ربوٰا کی شرعی حیثیت، ص ۴۰۷؛ جنید عالم ندوی، مولانا، ربوٰا کا مسئلہ، ص ۳۶۹-۳۶۸؛ حبیب الرحمٰن خیر آبادی، مولانا، موجودہ سودی بینکنگ نظام اور معاشی مسائل کا حل، ص ۳۴۶-۳۴۵؛ نسیم احمد قاسمی، مفتی، سودی معاملات شریعت کی نظر میں، ۲۴۳-۲۴۲؛ جدید فقہی مسائل، ۳۹/۴؛ جامعہ بنوریہ کا فتویٰ ملحق، ص ۲۹

۴۔ سید محمد میاں، مولانا، ہندوستان میں عقود فاسدہ کا حکم، مشمولہ نظام الفتاویٰ، ۲۶۰-۲۵۹/۱

۵۔ ظفر احمد عثانی، مولانا، غیر اسلامی ممالک میں سود و قمار وغیرہ کا حکم، معارف، اعظم گڑھ، انڈیا، جنوری ۱۹۴۵ء، ص ۱۱۱

۶۔ الهدایہ مع نصب الرایہ، ۶۵۲/۳

۷۔ محولہ بالا

حاصل عبارت یہ ہے کہ ابن حجر کو اس حدیث کے اتصال کا سراغ نہیں ملا۔ وہ کہتے ہیں کہ امام شافعی نے اس کا ذکر کیا ہے۔ بیہقی کی سند میں ہے کہ امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد کہا تھا کہ بعض مشائخ اسے مکحول کی رسول اللہ ﷺ سے مروی روایت کہتے ہیں۔ وہ روایت یہ ہے کہ اہل حرب کے درمیان ربو انہیں ہے۔ غالباً اس کے ساتھ اہل اسلام کا لفظ بھی کہا تھا۔ یعنی اہل حرب اور اہل اسلام کے درمیان ربوٰ کا تحقق نہیں ہوتا۔

ج۔ حالانکہ اس مذکورہ بالا روایت کا معنی بھی ایسا بن سکتا ہے جو سود لینے کے جواز کو ختم کردے۔ وہ یہ کہ یہاں ''لا'' نہی کے لیے ہو۔ اس کا معنی یہ ہوگا کہ مسلمان ہرگز حربی سے سود کا معاملہ نہ کرے۔ اوراس کی خاص ممانعت کی وجہ یہ ہو کہ حربی کے مال کے غیر معصوم ہونے کے باعث اس کی اباحت کا شبہ ہوسکتا تھا۔ اس شبہ کو ختم کرنے کے لیے یہ ارشاد فرمایا۔ ١

۲۔ قرآن کریم میں سود کی حرمت سے متعلق جتنی نصوص ہیں ان کے ہوتے ہوئے کسی مسلمان سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ سودی معاملہ کرے گا۔ سود خور کو خدائے عز وجل نے مجنون قرار دیا ہے۔ حدیث پاک میں ہے کہ سود میں بہت سے گناہ ہیں جن میں سب سے ادنیٰ گناہ ماں سے زنا کرنے کے برابر ہے۔ حضرت عمرؓ نے اسی لیے ارشاد فرمایا تھا کہ سود اور سود سے مشابہہ چیزوں کو ہی چھوڑ دو۔ ٢

۳۔ شریعت نے جس کو خبیث کہا ہے اس کی خباثت صرف دارالاسلام تک محدود نہ ہوگی بلکہ یہ خباثت اس معاملہ کی فطرت ہے لہذا یہ معاملہ جس جگہ بھی ہوگا، یہ خباثت موجود رہے گی۔ ٣

۴۔ حدیث میں مسلم وحربی کے درمیان ربوٰ کو صرف دارالحرب کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اور دارالحرب بلحاظ جواز ربا صرف وہی کہلائے گا جو عملاً مسلمانوں سے برسرِپیکار ہو۔ اس خاص حالت جنگ میں دارالحرب کے لوگوں کا مال ان کی رضا مندی سے زائد لیا جاسکتا ہے۔ ٤

مجوزین کا موقف

مجوزین کا موقف یہ ہے کہ دارالحرب میں مسلمان کا حربی سے سود لینا جائز ہے۔

مولانا مناظر احسن گیلانی کے موقف سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مسلمان کے سود لینے اور دینے دونوں کو جائز سمجھتے ہیں۔ ٥

معاصر علماء میں سے مفتی محمد زید اور مولانا آدم پالنپوری نے مولانا مناظر کے موقف کی تائید کی ہے۔ ٦

---

١ امداد الفتاویٰ، ۳/ ۱۵۸

٢ احسن الفتاویٰ، ۷/ ۲۰-۲۱

٣ نظام الفتاویٰ، ۱/ ۲۵۹-۲۶۰

٤ یہ مولانا مودودی کے موقف کا خلاصہ ہے۔ تفصیل دلائل کے ذیل میں آرہی ہے۔

٥ گیلانی، مناظر احسن، مولانا، مقالات گیلانی، لاہور، شیخ زاید اسلامک سنٹر، جامعہ پنجاب، ص ۱۵۵-۱۵۷

٦ محمد زید، مفتی، ربوٰ کی شرعی حقیقت، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۲/ ۴۹۷؛ آدم پالنپوری، مولانا، مسئلہ ربوا، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۲/ ۳۵۹

مولانا قاسم نانوتویؒ کا مؤقف یہ تھا کہ حربی سے اس مسلمان کا معاملہ کرنا جائز ہے جو دارالحرب میں مستامن ہو۔ البتہ جو دارالحرب سے یہاں آ کر رہ پڑا اس سے یہ معاملہ کرنا جائز نہیں ہے۔[1]

مولانا انور شاہ کشمیری کا مؤقف یہ تھا کہ دارالحرب میں حربی سے مسلمان کا سودی معاملہ کرنا جائز ہے۔[2]

جامعہ اشرفیہ کا فتویٰ بھی حربی سے سود لینے کے جواز ہی پر مشتمل ہے۔[3]

مفتی عبدالواحد نے لکھا ہے:

''وہ مسلمان جو ویزا لے کر دارالحرب میں گیا ہو (یعنی مسلم مستامن) اور وہ شخص جو دارالحرب میں مسلمان ہوا ہو (یعنی مسلم حربی) یہ لوگ کافر حربی اور مسلم حربی سے سود لے سکتے ہیں۔''[4]

پھر لکھتے ہیں:

''مسلم اصلی یعنی وہ مسلمان شخص جسے دارالحرب میں مستقل سکونت کی اجازت مل گئی ہو یا جس دارالاسلام کا وہ پہلے باشندہ تھا وہ دارالحرب میں تبدیل ہوگیا ہو یہ بھی دارالحرب میں حربی سے سود لے سکتا ہے۔''[5]

اسلامک اکیڈمی (بریلوی مکتبہ فکر) کی رائے بھی یہی ہے۔[6] نیز فتاویٰ امجدیہ میں بھی یہ منقول ہے کہ حربی سے مسلم مستامن سود لے سکتا ہے۔[7]

مفتی عبدالواحد نے یہ صراحت کر دی ہے کہ یہ مسئلہ اصل کے اعتبار سے ہے۔ اگر کسی جگہ کے علماء مفاسد کے اندیشے کے پیش نظر سود لینے سے اجتناب کا فتویٰ دیں تو ان کے فتویٰ پر عمل کیا جائے۔[8]

مولانا رضا احمد خان بریلوی کی رائے یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالحرب دونوں میں حربی سے سود لینا جائز ہے۔[9]

۱۔ فتاویٰ شیخ اسلام، ص ۱۳۸

۲۔ ملفوظات محدث کشمیری، ص ۱۵۶

۳۔ جامعہ اشرفیہ کا فتویٰ ملحق، ۲۸

۴۔ مسائل بہشتی زیور، ۲/ ۲۶۵-۲۶۶

۵۔ ایضاً، ۲/ ۲۶۶

۶۔ اسلامک اکیڈمی، ''کافر ملکوں میں بینکوں سے جو سود ملتا ہے کیا اسے لینا صحیح ہے؟ تاریخ استفادہ ۲ فروری ۲۰۰۹ء
http//:www.islamicacademy.org

۷۔ فتاویٰ امجدیہ، ۳/ ۲۲۵

۸۔ مسائل بہشتی زیور، ۲/ ۲۶۶؛ فقہی مضامین، ص ۴۳۱

۹۔ مطیع الرحمٰن رضوی، مولانا، ہندوستان میں سود کا مسئلہ، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۲/ ۵۰۵؛ احمد رضا خان بریلوی، مولانا، فتاویٰ رضویہ، لاہور، جامعہ نظامیہ رضویہ، ۲۰۰۰ء، ۱۷/ ۳۱۳

مجوزین کے دلائل

مجوزین کے دلائل کو بیان کرنے سے پہلے یہ ذکر کر دینا ضروری ہے کہ مجوزین میں سے بعض حضرات نے اس مسئلے کے لیے فقہاء کی ایک یا دو تصریحات کو کافی سمجھا ہے جبکہ مولانا مناظر احسن گیلانی سے اس مسئلہ پر تفصیلی کلام کیا ہے۔اور دلائل کا اچھا خاصا ذخیرہ پیش کیا ہے۔

۱۔ حربی کے مال کو عصمت حاصل نہیں ہے۔اس لیے کہ مدار عصمت اموالِ اسلام ہے یا دارالاسلام۔اور حربی کے مال میں یہ دونوں چیزیں مفقود ہیں۔لہذا جب اس کا مال مباح ہوا تو یہ صرف ظاہراً سود نظر آتا ہے حقیقت میں یہ سود ہے ہی نہیں بلکہ حربی سے اس کی رضامندی سے اس کا مال لینا ہے جو ظاہر ہے کہ جائز ہی ہے۔جہاں مال کو عصمت حاصل ہوگی تو وہاں زیادتی سود بنے گی۔[۱]

۲۔ امام ابوحنیفہؒ کے پاس اپنے دعوٰی کے اثبات کے لیے صرف ایک ہی حدیث نہیں بلکہ ایک مضبوط و محکم بنیاد ہے جو دلیلِ اوّل میں ذکر ہوئی۔اگر اس بنیاد کو ایک دلیل ہی تسلیم کرلیا جائے تو یہ بجائے خود اتنی مضبوط ہے کہ اس کے مقابلے میں کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں۔[۲] تاہم مولانا مناظر احسن گیلانی نے اس سلسلے میں مندرجہ ذیل دلائل بھی تائیداً ذکر کیے ہیں۔

۳۔ حضرت عباسؓ فتح خیبر سے پہلے مسلمان ہو چکے تھے۔جبکہ ربا کا حکم فتح خیبر سے پہلے نازل ہو چکا تھا۔رسول اللہ ﷺ نے انہیں مکہ میں رہتے ہوئے سودی معاملے سے منع نہیں فرمایا۔امام طحاوی نے اس بات کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔[۳]

۴۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ایران وروم کی جنگ کے سلسلے میں ایک کافر کے ساتھ شرط لگائی تھی۔شرط جیتنے کے نتیجے میں حضرت ابوبکرؓ کو ۱۰۰ اونٹ ملے۔اگر دارالحرب میں قمار کا یہ معاملہ ناجائز ہوتا تو رسول اللہ اس معاملے کے کرنے کا حکم نہ دیتے اور نہ ہی مال کو حضرت ابوبکر صدیقؓ کی ملک قرار دیتے۔البتہ جیتنے کے بعد محض شکرانے کے طور پر ابوبکرؓ نے ان کو صدقہ فرما دیا تھا۔[۴]

۵۔ رکانہ کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کی لڑائی ہوئی، آپ تین مرتبہ جیتے تو رکانہ نے کہا:

"ماوضع احد جنبی وما انت صرعتنی"[۵]

۱۔ جامعہ اشرفیہ کا فتوٰی، ملحق ۲۸

۲۔ یہ مولانا مناظر کی طویل بحث کا خلاصہ ہے۔مقالات گیلانی،ص ۷۶-۱۱۱

۳۔ مقالات گیلانی،ص ۱۱۲-۱۱۶؛ طحاوی، احمد بن سلامہ، مشکل الآثار، بیروت، دارالکتب العلمیۃ، ۱۴۱۵ھ، ۴/۳۳۴-۳۳۵

۴۔ مقالات گیلانی،ص ۱۱۶-۱۱۷؛ شیبانی، محمد بن حسن، السیر الکبیر مع الشرح (شارح سرخسی، محمد بن احمد)، حیدرآباد، دائرۃ المعارف، ۱۳۳۵ھ، ۱۷۹/۳

۵۔ مقالات گیلانی،ص ۱۱۷-۱۱۸؛ السیر الکبیر، ۱۸۰/۳

یہ سن کر رسول اللہ نے سب کچھ ان کو واپس کر دیا۔

سرخسیؒ نے لکھا ہے:

"لو كان ذلك مكروها ما دخل فيه رسول الله ﷺ ." [۱]

البتہ آپ نے مال صرف تالیف قلب کے طور پر واپس فرمایا تھا۔[۲]

۶۔ بنی قینقاع اور بنو نضیر کے یہودیوں کو جب شرارتوں کے باعث جلاوطن کر دیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"ضعوا و تجعلوا" [۳]

یہ بھی ظاہراً ایک ربا کی صورت تھی کہ دس کی جگہ مثلاً پانچ ہی لے لو۔ رسول اللہ ﷺ نے اسے جائز رکھا ہے۔[۴]

۷۔ مکحول کی روایت کے بارے میں سنداً کلام ہوسکتا ہے۔ تاہم ظاہر یہ ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے امام ابو یوسف کو یہ حدیث محض تشفی اور تائید کے لیے سنائی تھی کہ ربوا ایک بہت شدید معاملہ محسوس ہوتا ہے ورنہ قمار، شراب، خنزیر سب اس کے نیچے آتے ہیں۔[۵]

اسی لیے سرخسی نے اس روایت کی تائید کی ہے۔

"هذا مرسل ومكحول ثقة والمرسل من مثله مقبول" [۶]

۷۔ ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری بھی اس عقد کے جواز کے قائل تھے۔ امام طحاوی نے اپنی متصل سند سے یہ بات بیان کی ہے۔ جب یہ دونوں جلیل القدر بزرگ اس کے قائل ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ فقہ کوفہ کا ایک متفقہ مسئلہ ہے۔[۷]

۸۔ قبیلہ اشجع کا ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور تنگدستی کے باعث کچھ مانگا۔ رسول اللہ ﷺ نے کہا کہ صبر کر وہ چلا گیا۔ پھر وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس کچھ مال بطور غنیمت دشمن سے لے کر آیا آپ نے اس مال کو اس کے لیے حلال قرار دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ حربی کا مال تھا جسے آپ ﷺ نے مباح قرار دیا۔[۸]

مولانا مناظر نے سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی کی موافقت کو مستقل دلائل کی حیثیت دی ہے اور فتح مکہ حضرت عباسؓ کے معاملے کو فتح خیبر کے بعد کے معاملے سے علیحدہ حیثیت دی ہے۔ اس طرح اپنی تائید میں انہوں نے دس دلائل پیش کیے

---

۱ شرح السرخسی علی السیر الکبیر، ۱۸۰/۳

۲ مقالات گیلانی، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ شرح السرخسی علی السیر الکبیر، ۱۸۰/۳

۳ دار قطنی، علی بن عمر، السنن، بیروت، دار المعرفۃ، ۱۴۲۲ھ، کتاب البیوع، ۴۶/۳، ح ۱۹۰

۴ مقالات گیلانی، ص ۱۱۸-۱۱۹

۵ ایضاً، ص ۱۲۰

۶ شرح السرخسی السیر الکبیر، ۸۵/۳

۷ مقالات گیلانی، ص ۱۲۳-۱۲۴

۸ ایضاً، ص ۱۲۱-۱۲۲

ہیں اور کہا ہے کہ اگر کوئی زیادتی کا طالب ہو تو مزید دلائل دیے جا سکتے ہیں۔[۱]

مولانا مناظر و مفتی محمد زید کے انفرادی موقف کی وضاحت اور دلائل

دو امور اس موقف میں منفرد ہیں۔

اول: باوجود اس کے کہ مسلمان اس حربی سے اس کی رضا سے مال لے کر مالک بن چکا ہے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی اس معاملے کو مکروہ ضرور خیال کرتے ہیں اور اس معاملہ کو فاسد سمجھتے ہیں۔[۲]

دوم: دونوں حضرات حربی سے سود لینے اور دینے دونوں کو جائز کہتے ہیں۔[۳]

دلائل

۱۔ مسلمان کی اس معاملہ میں شرکت غلط ہے اس لیے معاملہ فاسد ہے اور ایک سودی معاملہ کرنے کا گناہ اسے ضرور ہوگا مگر مال کا وہ مالک بن چکا ہے۔[۴] بین الاقوامی اباحت کا یہ قانون ہے کہ جس طرح ہمارے مال ان کے لیے معصوم نہیں ان کے مال ہمارے لیے معصوم نہ ہوں۔ لہذا حربی سے مسلمان سود لے بھی سکتا ہے اور دے بھی سکتا ہے۔[۵]

۲۔ خود علامہ شامی کو اس کا اعتراف ہے کہ عبارات فقہیہ کا اطلاق یہی بتلاتا ہے کہ مسلمان سود لے اور دے سکتا ہے۔ پھر فقہاء نے صرف سود لینے کی بات اس لیے کی ہے کہ مقصود اس جواز سے مسلمان کو فائدہ پہنچانا ہے اور وہ سود لینے میں حاصل ہوتا ہے مگر یہ ضروری نہیں۔ جب مسلمان سودی قرض لے گا تو اسے نقد رقم مل جائے گی اور وہ اس نقد رقم کو ادھار میں واپس کردے گا اور یہ نقد رقم مل جانا بھی ایک فائدہ ہے۔ لہذا جواز دونوں صورتوں کا ہے۔[۶]

مفتی عبدالواحد کے انفرادی موقف کی وضاحت و دلیل

مولانا نے لکھا ہے کہ سود لینے والے کا مسلم متامن ہونا ضروری نہیں وہ مسلم اصلی بھی ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ جب حربی کا مال مباح ہے خواہ کافر ہو یا مسلم۔ تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جو مسلم حربی نہ ہو یعنی مسلم متامن ہو یا مسلم اصلی ہو اس کا مال مباح نہیں یعنی کوئی اس سے سود لے نہیں سکتا وہ گویا پھر خود تو لے سکتا ہے۔ نیز یہ کہ جب مسلم متامن اور مسلم حربی کے لیے حربی کا مال مباح ہے تو پھر مسلم اصلی کے لیے بھی مباح ہونا چاہیے۔ اس سے کوئی مانع موجود نہیں ہے۔[۷]

---

۱ مقالات گیلانی، ص ۱۲۵

۲ ایضاً، ص ۱۰۰

۳ ایضاً، ص ۱۵۵-۱۵۷

۴ ایضاً، ص ۹۶-۱۰۳

۵ محولہ بالا

۶ ربوا کی شرعی حیثیت، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۲/ ۴۹۷

۷ فقہی مضامین، ص ۴۲۶

مولانا رضا احمد بریلوی کے انفرادی مؤقف کی وضاحت اور دلیل

سود کی حرمت کی علت مال کا محظور (ممنوع) ہوتا ہے۔ ورنہ "لا ربوا بین المسلم والحربی" میں حربی کی قید اتفاقی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر حربی بغیر امان کے دارالاسلام میں آجائے تو اس کا مال مباح ہوگا، لہٰذا اس صورت میں بھی حربی سے بطیب خاطر اضافہ جائز ہی ہوگا۔[۱]

مجوزین کے دلائل پر مانعین کے اعتراضات

۱۔ محارب اور غیر محارب میں فرق ہے۔ محارب وہ لوگ ہیں جو براہ راست مسلمانوں سے برسر پیکار ہوں جبکہ غیر محارب وہ ہیں جو براہ راست مسلمانوں سے برسر پیکار نہ ہوں۔

احادیث و آثار میں جہاں بھی حربی کے مال کے مباح ہونے کا صراحتاً یا اشارۃً ذکر ملتا ہے وہ سب اسی مندرجہ بالا معنی کے اعتبار سے محارب ہیں۔[۲] وہ بھی صرف اس لیے کہ جنگ کی حالت اضطراری حالت ہے نیز یہ کہ دشمن کا مال فی الاصل مباح ہے۔[۳]

۲۔ وہ تمام عبارات فقہاء جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم مستامن دارالحرب میں جس بھی طریقے سے حربیوں کا مال حاصل کرے مباح ہے، محل نظر ہیں۔ ان تمام عبارات کو حالت جنگ یا کم از کم محارب لوگوں کے ساتھ مقید ہونا چاہیے۔[۴]

۳۔ جہاں مسلمان غیر مسلم مقبوضات میں خوب شان وشوکت کے ساتھ رہ رہے ہوں اور وہ اسلامی احکام پر عمل بھی کر سکتے ہوں وہاں ایسے فتاویٰ سے جو فساد وانتشار پیدا ہوگا وہ ظاہر ہے۔[۵]

۴۔ حضرت ابوبکرؓ کی شرط اس زمانے کی ہے جب قمار کی تحریم کا حکم نازل نہیں ہوا تھا۔[۶]

۵۔ اگر مجوزین کی بات کو درست تسلیم کرلیا جائے اور اسی کے مطابق فتویٰ دے دیا جائے تو انجام کار مسلمان ہر جگہ سودی معاملہ ہی کرینگے پھر مسلمان، مسلمان سے بھی سود لے گا۔[۷]

۶۔ اگر دارالاسلام کے علاوہ ہر جگہ دارالحرب ہی ہوجائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ مسلمان کسی کے مال وجان کا احترام نہیں کریں گے بلکہ سب کے اموال ونفوس ان کے لیے مباح ہوجائیں گے۔[۸]

۱۔ فتاویٰ رضویہ، ۷/۳۱۳؛ ہندوستان میں سود کا مسئلہ، جدید فقہی مباحث، ۲/۵۰۵

۲۔ مولانا مودودی کے مولانا مناظر کے مضمون پر حواشی مشمولہ سود، ص ۲۴۱-۲۴۲

۳۔ ایضاً، ص ۲۴۱-۲۴۵

۴۔ ایضاً، ص ۲۴۶

۵۔ ایضاً، ص ۲۴۶-۲۴۷

۶۔ ایضاً، ص ۲۴۷-۲۴۸

۷۔ ایضاً، ص ۲۶۶

۸۔ محولہ بالا

۷۔ کوئی ایسی مثال پیش کی جائے جس سے ظاہر ہو کہ مسلمان بغیر حالت جنگ کے سود کا معاملہ کرتے تھے۔[۱]

حضرت عباس والی بات درست نہیں۔ ایک تو اس لیے کہ جب رسول ﷺ کو مکہ کے لوگوں پر نفاذ کی قوت ہی نہ تھی تو وہ کیسے حکم دیتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کی کوئی دلیل نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کو حضرت عباسؓ کے سودی کاروبار کا علم تھا۔[۲] نیز حضرت عباس والی حدیث کی مندرجہ ذیل تاویلات کی گئی ہیں۔

(i) حضرت عباسؓ کو مکہ میں اظہار شرک کی اجازت تھی حالانکہ عام حالات میں کسی کو اس کی اجازت نہیں اسی طرح انہیں سود لینے کی اجازت دی گئی ہوگی۔

(ii) عین ممکن ہے کہ حضرت عباسؓ نے معاملہ لاعلمی کی وجہ سے جاری رکھا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے آپ کا اسلام سے پہلے والا سود معاف کیا ہو۔ اس لیے کہ اسلام لانے کے بعد آپ کے سودی معاملات پر کوئی واضح دلیل نہیں۔

(iii) ممکن ہے کہ حضرت عباسؓ اس وجہ سے سودی معاملہ نہیں کر رہے تھے کہ دار الحرب میں سود جائز ہے بلکہ اس وقت تک سود کی حرمت کے حکم کو قطعیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ اس لیے کہ ۹ھ میں آیت حرمت ربا نازل ہوئی پھر کہیں یہ حرمت ربا کا حکم قطعیت کے درجہ میں آیا۔[۳]

حاصل بحث

محقق کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کا قول دلائل کے اعتبار سے راجح ہے۔ سرخسی و طحاوی کی تصریحات یہ واضح کرتی ہیں کہ یہ فقہ کوفہ کا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ مزید یہ کہ عبارات فقہیہ کا اطلاق اور خود "لا ربوا بین المسلم والحربی فی دار الحرب" کا اطلاق مسلمان کے زیادتی لینے اور دینے دونوں کو جائز رکھتا ہے۔ محارب بالفعل ومحارب بالقوۃ کا فرق درست نہیں۔ نیز زیادتی لینے اور دینے کے جواز سے وہاں (غیر مسلم ممالک) کے مسلمانوں کے بہت سے مسائل حل ہو سکتے ہیں۔ البتہ "سد ذریعہ" کے اصول کے تحت اگر مفاسد کا خطرہ متیقن ہو تو عدم جواز کا قول راجح ہوگا۔

---

[۱] مولانا مودودی کے مولانا مناظر کے مضمون پر حواشی، ص ۲۶۸-۲۶۹

[۲] ایضاً، ص ۲۷۱

[۳] یہ چار تاویلات مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے ڈاکٹر نزیہ حماد کے مقالہ "احکام التعامل بالربا بین المسلمین وغیر المسلمین" سے نقل کی ہیں۔ جدید فقہی مسائل، ۴/ ۳۷-۳۸

ہندوستان کے مخصوص حالات کے تناظر میں انشورنس

ہندوستان میں مسلمان ہندوؤں کے درمیان بستے ہیں۔ جب ہندو بلوائیوں کی طرف سے فسادات کا آغاز ہوتا ہے تو مسلمانوں کی املاک ضائع کردی جاتی ہیں۔ اچھے خاصے متمول مسلمان نان جویں کے محتاج ہوجاتے ہیں۔ کیا وہاں مسلمانوں کے لیے اپنے املاک اور اپنی جانوں کا بیمہ کروانا جائز ہوگا۔

اکتوبر ۱۹۶۴ء میں لکھنو میں قائم مجلس تحقیقات شرعیہ نے ایک سوالنامہ انشورنس کے متعلق ہندو پاک کے مختلف علماء کے پاس بھیجا تھا۔ اس سوالنامہ میں انشورنس کے متعلق جہاں اور امور کے متعلق استفسار کیا گیا تھا وہاں دارالحرب میں موجود مسلمانوں کے لیے بیمہ کے جواز کے متعلق بھی پوچھا گیا تھا۔

"اگر کوئی مسلمان کسی دارالحرب کا باشندہ ہو (مستامن نہیں) اور کمپنی حربیوں ہی کی ہو تو کیا اس صورت میں یہ معاملہ مسلمانوں کے لیے جائز ہوگا۔"[1]

اس کے جواب میں دو طرح کی آراء موصول ہوئیں۔ اکثر کی رائے عدم جواز کی تھی۔ مجلس نے کافی غور وخوض کے بعد ہندوستان کے مخصوص حالات کے پیش نظر ضرورت شدیدہ کی صورت میں جواز کا راستہ اختیار کیا۔

مجلس نے یہ فیصلہ کیا کہ جہاں کسی معاملہ کے دو فریق ہوں۔ ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم، پھر معاملہ کی شکل مقرر کرنا مسلمان کے ہاتھ میں نہ ہو وہاں بوقت ضرورت کچھ قیود وشرائط کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہوتا ہے۔ انشورنس کی صورت حال بھی ایسی ہے۔ نیز یہ جان ومال کی حفاظت کا ذریعہ ہے۔ تجارتی ضرورت ہے۔ پھر اسلام جان ومال کی حفاظت پر زور بھی بہت دیتا ہے۔[2]

۱۹۹۰ء میں پھر ادارہ مباحث فقہیہ جمعیت علماء ہند کے استفسار پر دارالعلوم دیوبند کے ہاں سے بھی ایک فتویٰ جواز کا نکلا۔ اس فتویٰ پر دارالعلوم کے مؤقر مفتی حضرات کے دستخط ثبت ہیں۔ جن میں مفتی نظام الدین، مفتی ظفیر الدین اور مولانا مرغوب الرحمٰن وغیرہ کثیر حضرات شامل ہیں۔[3]

اس فتویٰ میں یہ تفصیل رکھی گئی کہ اگر بیمہ پالیسی مکمل ہونے پر یا طبعی موت کے بعد رقم ملی تو جس قدر رقم جمع شدہ رقم سے زائد ہوگی وہ واجب التصدق ہوگی۔ اسی طرح اگر مالک کے اپنے فعل سے املاک تباہ ہوئیں تو پھر بھی رقم زائد واجب التصدق ہوگی۔ البتہ اگر مسلمان ظلماً مارے گئے یا ان کے املاک فسادات میں ضائع کردیے گئے تو پھر بیمہ کمپنی سے رقم لینا جائز ہوگا، کیونکہ حکومت مسلمانوں کی جان واملاک کی ضامن ہے۔[4]

۱۔ بیمہ زندگی، ص ۱۳ مشمولہ فتاویٰ بینات، ۴/۱۹۴

۲۔ فتاویٰ بینات، ۴/ ۲۰۵-۲۰۶

۳۔ (سہ ماہی) بحث ونظر، شوال ۱۴۱۵ھ، ص ۱۰۹-۱۱۲

۴۔ ایضاً، ص ۱۱۰-۱۱۱

اگست ۱۹۹۲ء میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے چوتھے سیمینار میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا۔ مختلف اہل علم کی تحقیقات کی روشنی میں مسئلہ پر بحث جاری تھی کہ یہ بات سامنے آئی کہ فسادات میں ہونے والے نقصانات کا بیمہ نہیں ہوتا اور انہیں بیمہ پالیسی میں مستثنیٰ کر دیا جاتا ہے۔[۱]

پھر اس مسئلہ پر تحقیق کی گئی اور ''لائف کارپوریشن آف انڈیا'' کے اعلامیہ کی دفعہ نمبر ۱۰ شق (III) کی روشنی میں یہ امر واضح ہوا کہ عام حادثاتی موت کی صورت میں اصل بیمہ پالیسی پر مستزاد اضافی رقم جو دی جاتی ہے وہ فرقہ وارانہ فسادات کی صورت میں پہنچنے والے جانی اور مالی نقصانات کو شامل نہیں ہوتی۔ یعنی ایک عام طبعی موت ہے، ایک حادثاتی موت ہے اور ایک فرقہ وارانہ فسادات میں ہونے والی موت ہے۔ حادثاتی موت میں بیمہ پالیسی کی کل رقم پر بھی کچھ زائد ملتا ہے جو دوسری دو قسم کی اموات میں نہیں ملتا۔ استثناء صرف اس چیز کا تھا لہٰذا اکیڈمی نے مجلس تحقیقات شرعیہ لکھنوء اور دار العلوم دیو بند کے فتویٰ کے حوالہ کے ساتھ جان و مال کے بیمہ کی اجازت دی۔[۲]

> ''مروجہ انشورنس اگرچہ شریعت میں ناجائز ہے کیونکہ سود و ربا، قمار، غرر جیسے شرعی طور پر ممنوع معاملات پر مشتمل ہے۔ لیکن ہندوستان کے موجودہ حالات میں جبکہ مسلمانوں کی جان و مال، صنعت وتجارت وغیرہ کو فسادات کی وجہ سے ہر آن شدید خطرہ لاحق رہتا ہے اس کے پیش نظر الضرورات تبیح المحظورات، دفع ضرر ودفع حرج اور تحفظ جان و مال کی شرعاً اہمیت کی بناء پر ہندوستان کے موجودہ حالات کے تناظر میں جان و مال کا بیمہ کرا لینے کی شرعاً اجازت ہے۔'' [۳]

پھر تقریباً تین سال کے بعد دار العلوم دیو بند کا ایک دوسرا فتویٰ بیمہ کے متعلق نکلا جس میں ہندوستان کے مخصوص حالات میں بیمہ کا عدم جواز ثابت کیا گیا۔ فتویٰ میں کوئی خاص دلائل ذکر نہیں کیے گئے۔ یہ کہا گیا ہے کہ بیمہ سود اور قمار پر مشتمل ہونے کے باعث جائز نہیں۔ آگے لکھا ہے:

> ''بیمہ کرانے سے بھی اس ملک میں جان و مال کی قطعاً کوئی گارنٹی نہیں ہوتی ہے۔ مسلم دشمنی میں کسی قانون کی کوئی رعائت حکومت کا عملہ نہیں کرتا ہے۔ جس کی ہزاروں مثالیں موجود ہیں۔'' [۴]

مولانا عاشق الٰہی بلند شہری نے اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے اس فیصلے پر عدم اطمینان کا اظہار فرمایا ہے۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی کے نام مکتوب میں وہ لکھتے ہیں کہ فقہ اکیڈمی کے فیصلے کی بنیاد و استناد دار العلوم دیو بند کا قدیم فتویٰ جواز تھا۔ اب اس مذکورہ بالا عدم جواز کے فتویٰ کے بعد یہ استناد ختم ہو گیا۔[۵]

---

۱ جدید فقہی مباحث، ۴/ ۵۹۷-۵۹۸

۲ ایضاً، ۷/ ۹۴۷-۹۴۸

۳ ایضاً، ۷/ ۹۴۸

۴ (سہ ماہی) بحث ونظر، شوال ۱۴۱۵ھ، ص ۱۰۸

۵ ایضاً، ص ۱۰۶

علماء اہل سنت (بریلوی مکتبہ فکر) کے ہاں مسئلہ کی تفصیل کچھ اور طرح ہے۔ بیمہ زندگی کروانے کی اجازت اس وقت ہوگی جب انسان تین سال کی اقساط ادا کرنے کا ظن غالب ملحق بالیقین رکھتا ہو۔ یہ تین سال کی مدت مقررہ ہو یا موسعہ ہو۔ نیز جمع شدہ رقم سے زائد جو بیمہ کمپنی ادا کرے گی وہ مسلمان کے لیے مباح ہے۔ البتہ اس کا صدقہ کر دینا بہتر ہے۔[1]

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے فیصلے میں جان و مال کے نقصان کی صورت میں زائد ملنے والی رقم کے بارے میں کچھ نہیں کیا گیا۔ مولانا عبید اللہ اسعدیؒ کا کہنا ہے کہ فیصلے میں اس کا ذکر سہوارہ گیا ہے۔ ان کے مطابق فیصلہ یہ ہوا تھا کہ جان و مال کے نقصان کے بعد جو کچھ ملے وہ جائز ہوگا اور جو حق وضابطہ میں بتایا جائے اس کا لینا جائز ہوگا۔ بقیہ تمام صورتوں میں صرف اپنی جمع کردہ رقم ہی کا لینا جائز ہوگا۔[2]

فتاویٰ رحیمیہ، فتاویٰ محمودیہ اور نظام الفتاویٰ میں ہندوستان کے مخصوص حالات کے تناظر میں مخصوص شرائط کے ساتھ اجازت منقول ہے۔[3]

حاصل بحث

محقق کے خیال میں جب امام ابوحنیفہؒ کے ہاں دارالحرب میں حربی سے مسلم اصلی کے سود لینے کی گنجائش موجود ہے۔ جیسا کہ عنوان ''دارالحرب میں سودی معاملات'' کے تحت مفتی عبدالواحد کے انفرادی مؤقف سے واضح ہوجاتا ہے تو پھر جبکہ ہندوستانی مسلمانوں کو اس معاملے میں اضطراری حالات درپیش ہیں، انشورنس کی اجازت میں کوئی قباحت نہیں۔

---

۱ اسلامک اکیڈمی، محمد نیاز برکاتی مصباحی، جیون بیمہ (Life Insurance)، کے بارے میں شریعت کا کیا حکم ہے؟ تاریخ استفادہ ۲ فروری ۲۰۰۹ء

http//:www.Islamicacademy.org

۲ اسعدی، محمد عبید اللہ، مفتی، ضرورت واضطرار کی بابت چند نکات وسوالات، (سہ ماہی) بحث ونظر، جولائی ستمبر ۱۹۹۴ء، ص ۱۰۰

۳ فتاویٰ رحیمیہ، ۲/ ۱۹۰-۱۹۱، ۱۳۲؛ فتاویٰ محمودیہ، ۴/ ۲۴۰؛ نظام الفتاویٰ، ۲/ ۱۴۹، ۲۵۱

فصل سوم

بین الاقوامی تعلقات کے جدید مسائل

فدائی حملے

اکیسویں صدی شاید اسلام اور کفر کے درمیان معرکۃ الآراء اور فیصلہ کن لڑائی کی صدی ثابت ہوگی۔ ایک طرف تمام عالم کفر کا مختلف المذاہب ہونے کے باوجود اسلام کے خلاف اتحاد اور دوسری طرف اسلامی جہادی قوتوں کا ایشیا اور بالخصوص خطۂ ہند میں اجتماع اس معرکہ کی تیاری محسوس ہوتا ہے اس تناظر میں مسلمانوں کا فدائی حملوں کا طریق کار بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ ایسی صورت میں ان حملوں کی شرعی حیثیت قابل توجہ ہے۔ قبل اس کے کہ ان کی شرعی حیثیت پر بحث کی جائے، فقہ الواقع کے طور پر ان حملوں کے مختلف طریقے بیان کیے جاتے ہیں۔

پہلا طریقہ

کبھی حملہ کی یہ صورت ہوتی ہے کہ اکیلا حملہ آور دشمن کے جم غفیر اور مجمع میں گھس جاتا ہے اس طور پر کہ عادۃً اس کا بچ نکلنا ممکن نہیں ہوتا اور اس کی موت یقینی ہوتی ہے۔

دوسرا طریقہ

چند حملہ آوروں کا دشمن کے قلعہ، شہر، ہیڈ کوارٹر یا کسی اور ایسے حساس علاقہ میں گھس جانا جہاں دشمن مکمل چوکنا اور مستعد ہے، انتہائی الرٹ ہے اور حملہ آور کا اس حملہ سے قبل اس صورت حال سے باخبر ہونے کے باوجود اس حملہ کا اقدام کرنا۔

تیسرا طریقہ

جسم سے بارود اسلحہ وغیرہ باندھنا اور دشمن کی اہم تنصیبات یا دشمن کی فوج میں گھس کر دھماکہ کر دینا جس میں حملہ آور کی ہلاکت یقینی ہو۔

چوتھا طریقہ

کبھی کبھار حملہ آور دھماکہ خیز مواد لے دشمن کی تنصیبات وغیرہ (اپنے ٹارگٹ) کے قریب جا کر اس مواد کو ٹارگٹ کی طرف پھینک کر فرار ہونے کی کوشش کرتا ہے مگر اس کے فرار کی یہ کوشش بہت ہی کم کامیاب ہوتی ہے۔ نتیجۃً حملہ آور خود بھی اس دھماکہ کی زد میں آ کر فوت ہو جاتا ہے اس قسم کے حملہ کو عرف میں ''گوریلا وار'' بھی کہتے ہیں۔

پانچواں طریقہ

بسا اوقات ٹارگٹ اتنا بڑا یا مشکل ہوتا ہے کہ اس کو اکیلے کلی طور پر یا اکثر طور پر تباہ کرنا ذکر کردہ طریقوں سے ممکن نہیں ہوتا اس صورت میں حملہ آور اسلحہ حاصل کر کے اس کو مندرجہ ذیل صورتوں میں استعمال کرتا ہے۔

(ا) بارود سے بھری ہوئی کار کو ٹارگٹ پر دے مارنا۔

(ب) بارود سے بھری ہوئی کشتی کو دشمن کے بحری جہاز یا دیگر آلات حرب کے اتلاف کے لیے ٹکرا دینا۔

(ج) بارود سے بھرے ہوئی جہاز کو ٹارگٹ پر دے مارنا۔

تلاش وتتبع کے بعد یہ وہ طریقے سامنے آئے ہیں جن کے نظائر وشواہد تاریخ میں یا فی زمانہ ملتے ہیں، مگر واضح رہے کہ ان ذکر کردہ طریقوں پر حصر نہیں کہ اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ ہوتا ہی نہیں، بلکہ حالات وواقائع کے اعتبار سے حملہ آور اپنے اس حملے کی تدبیر وطریقہ اختیار کرتا ہے تاہم مشہور وعام وہی طریقے ہیں جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔

فدائی حملوں کی مختلف صورتیں

ہر جارحانہ اقدام کسی ہدف کے انتخاب کا لحاظ کرتے ہوئے کیا جاتا ہے۔اس بناء پر فدائی حملوں میں بھی حملہ آور اپنے ہدف کے انتخاب کے بعد اس کو حاصل کرنے کے لیے قدم اٹھاتا ہے اور وہ ہدف مختلف حالات میں مختلف ہوتا ہے، اس لیے فدائی حملے میں ہدف کا انتخاب (Target Selection) بہت اہم ہوتا ہے اس لیے اہداف کے لحاظ سے اس کی کئی صورتیں بنتی ہیں اور وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

پہلی صورت

عام جنگ میں دشمن کو بھاری نقصان پہنچانے کے لیے اس کی فوج کو نشانہ بنانا، اس صورت میں حملہ آور دشمن کے کسی فوجی دستے کو یا ان کے کسی بھاری اسلحہ یا ہتھیار کو ہدف بناتا ہے۔

دوسری صورت

جنگ کے نتیجے میں جب دشمن کسی ملک پر قابض ہوجائے اور مقبوضہ علاقے کی فوج مزاحمت نہ کر سکے، اس صورت میں قابض فوج کو نقصان پہنچانے کے لیے ان کے فوجی دستوں یا عمارتوں یا مقبوضہ علاقوں کو نشانہ بنانا۔

تیسری صورت

اگر دشمن کسی علاقے پر قابض ہوجائے اور اس کے مقامی باشندوں کی عسکری حالت اتنی کمزور ہوجائے کہ وہ کسی بھی قسم کی مزاحمت نہ کر سکیں تو اس صورت میں حملہ آور دشمن کے وطن اصلی میں ان تنصیبات کو نشانہ بناتا ہے جو اس کی طاقت کا چشمہ اور منبع سمجھی جاتی ہیں اور اس قسم کے حملوں کے ذریعے مقصد دشمن کی توجہ کو مقبوضہ علاقوں سے ہٹا کر اپنے وطن کی طرف مبذول کروانا ہوتا ہے تاکہ دشمن اس قسم کے نقصانات کی وجہ سے مقبوضہ علاقہ خالی کرنے پر مجبور ہوجائے اور لاچار ہوکر اپنے ملک کی طرف لوٹ جائے۔

چوتھی صورت

فدائی حملوں کی یہ صورت بحث وتحقیق کے اعتبار سے سب سے اہم ہے اور وہ یہ کہ دشمن نے کسی علاقے پر قبضہ کرنے کے بعد مقبوضہ علاقہ کی تمام مزاحمتی تحریکوں اور افراد کو اس طرح کچل دیا ہے کہ اب وہاں کسی منظم باقاعدہ عسکری قوت کا سامنے آنا ممکن نہیں، اب دشمن کو مقبوضہ علاقوں میں معتد بہ نقصان پہنچانا ناممکن نہیں تو انتہائی مشکل ضرور ہے، اس

صورت حال میں فدائی حملہ آور انتہائی اقدام کے طور پر دشمن کی ایسی شہری، عوامی عمارتوں، علاقوں، اجتماع گاہوں کو ہدف بناتا ہے جس میں دشمن کے غیر متحارب شہریوں کا بھاری جانی و مالی نقصان ہو۔ اس حملہ سے مقصود عوام کو انتہائی خوفزدہ کر کے دشمن کے بااختیار افراد پر عوامی دباؤ ڈالنا ہوتا ہے۔ اس طرح جب عوام کا اس قدر جانی اور مالی نقصان ہوگا تو وہ اپنی حکومتوں پر دباؤ ڈالیں گے جس کے نتیجے میں دشمن مقبوضہ علاقوں کو آزادی دے کر اپنی فوجیں واپس بلانے پر مجبور ہو جائے گا گویا اس حملے کے ذریعہ سے دشمن کو من حیث القوم ہراساں و خوفزدہ کرنا ہوتا ہے۔

پانچویں صورت

جدید دور کی جنگوں کے مقاصد میں سے جو سب اہم مقصد ہے وہ معاشی طور پر خوشحال ہونا اور معاشی طور پر مضبوط اور طاقتور بننا ہوتا ہے۔ اسی مقصد کے پیش نظر طاقتور ممالک ان ملکوں پر قبضہ کی کوشش کرتے ہیں جن کی طرف سے مزاحمت کم سے کم ہو اور معاشی فوائد خوب حاصل ہوں۔ اسی نقطہ نظر کے تحت فدائی حملہ آور دشمن کے ان اہم تجارتی مراکز اور منڈیوں کو نشانہ بنانے کی کوشش کرتا ہے جن پر دشمن کی ساری معیشت کا دارومدار ہوتا ہے۔ اس قسم کے حملہ سے مقصود دشمن کو معاشی طور پر کمزور یا مفلوج کرنے کی کوشش ہوتی ہے تاکہ دشمن اپنی معاشی ضرورتوں کے حصول اور ان کی تکمیل کے سلسلہ میں محدود ہو جائے اور اپنے تسلط کو مقبوضہ علاقوں سے ختم کر دے۔

چھٹی صورت

فدائی حملہ آور کا مقصد اور ہدف تو دشمن کی قابض و ظالم فوج کو نشانہ بنانا ہوتا ہے، لیکن ہدف کو حاصل کرتے ہوئے عوامی مقامات اور شہری آبادی بھی زد میں آجاتی ہے مثلاً دشمن کا کوئی فوجی اڈہ شہری آبادی یا عوامی عمارت میں ہے تو اس صورت میں فدائی حملہ تو دشمن پر ہوتا ہے لیکن اس کی زد میں عام شہری بھی آ کر ہلاک ہو جاتے ہیں۔

چونکہ یہ مسئلہ جدید نوعیت کا ہے، اس لیے اس کا تذکرہ اردو کتب فتاویٰ میں نہیں ہے البتہ مختلف دینی مدارس کے غیر مطبوعہ فتاویٰ کی روشنی میں اس پر بحث کی جارہی ہے۔

اس موضوع پر فتاویٰ کا جائزہ لینے سے اس کی تین قسمیں سامنے آتی ہیں۔

۱۔ فدائی حملوں کی متفق علیہ جائز صورتیں

۲۔ فدائی حملوں کی متفق علیہ ناجائز صورتیں

۳۔ فدائی حملوں کی مختلف فیہ صورتیں

۱۔ فدائی حملوں کی متفق علیہ جائز صورتیں

الف۔ فدائی حملہ آور بم یا بارود لے کر حربی کفار کے مجمع یا علاقے میں گھس جائے اور پھر اس بم یا بارود کو اپنے سے علیحدہ کر کے ٹارگٹ پر پھینک دے اور خود وہاں سے نکلنے کی پوری کوشش کرے لیکن اپنے ہی بم یا بارود کی زد میں آ کر

شہید ہو جائے۔

ب۔ فدائی بارود سے بھری گاڑی یا ٹینک لے کر کفار کے علاقے یا تنصیبات میں گھس جائے اور اس کو وہاں چھوڑ کر نکلنے کی کوشش کے دوران مارا جائے۔

ج۔ فدائی حملہ آور یا ان کا گروپ حربی کفار کے اسلحہ ڈپو یا اسلحہ ساز فیکٹری کو تباہ کرنے یا ان کے لیڈر کو ختم کرنے کی نیت سے ان کے انتہائی حساس علاقوں میں گھس جائے اور اپنی اس کوشش میں خود اس ڈپو یا فیکٹری کی تباہی کے ساتھ شہید ہو جائے۔[۱]

دلیل: کتب شرح حدیث وفقہ میں صحابہ کرامؓ کے جنگی کارناموں سے یہ مسئلہ مستنبط کیا گیا ہے کہ جب کفار کے ساتھ مقابلہ ہو اور ایک مسلمان ایک ہزار کفار کے مجمع میں گھس جائے اور کفار کو مارتے مارتے شہید ہو جائے تو اس کا یہ عمل کچھ شرائط کے ساتھ صحیح ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں:

"واما مسئلة حمل الواحد على العدد الكثير من العدو فصرح الجمهور بانه ان كان لفرط شجاعته وظنه انه يرهب العدو بذلك ويجرى المسلمين عليهم ونحو ذلك من المقاصد الصحيحة فهو حسن ومتى كان مجرد تهور فممنوع ولا سيما ان ترتب على ذلك وهن فى المسلمين."[۲]

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اگر ایک مسلمان ایک جماعت کفار پر حملہ آور ہو تو اس کا یہ عمل صرف اس صورت میں جائز ہے کہ اس کے اس عمل سے دشمن کے قلوب میں مسلمانوں کا رعب پیدا ہو یا مسلمان مجاہدین میں جرأت وہمت پیدا ہو یا کوئی اور قابل قدر دینی مصلحت ومنفعت ہو ورنہ یہ حملہ جائز نہ ہوگا۔ خاص طور پر جبکہ اس سے مسلمانوں میں کمزوری پیدا ہو۔

فدائی حملوں کی متفق علیہ ناجائز صورتیں

اگر ان کفار پر حملہ کیا جائے جو مسلمانوں سے برسرپیکار نہ ہوں اور نہ مسلمانوں پر ظلم ہو رہا ہو تو ایسی صورت میں فدائی حملے متفقہ طور پر ناجائز ہیں۔[۳]

۱۔ دارالعلوم کراچی کا فتویٰ ملحق ۳۰؛ جامعہ بنوریہ کا فتویٰ ملحق ۳۳؛ دارالعلوم حقانیہ کا فتویٰ، المباحث الاسلامیہ جلد ۳ شمارہ ۴، ص ۱۵؛ جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کا فتویٰ، المباحث الاسلامیہ، جلد ۳ شمارہ ۲، جلد ۳ شمارہ ۲، ص ۰۷؛ جامعہ مدنیہ لاہور کا فتویٰ ملحق ۳۱، دارالعلوم کراچی کے فتویٰ کے علاوہ باقی مذکورہ فتاویٰ میں ان صورتوں کی مکمل تفصیل نہیں ملتی تاہم ان کی عبارات سے ان صورتوں کا جواز نکلتا ہے۔

۲۔ فتح الباری، ۱۸۶/۸

۳۔ دارالعلوم کراچی کا فتویٰ ملحق ۳۰؛ جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کا فتویٰ، المباحث الاسلامیہ، جلد ۳ شمارہ ۲۰، ص ۷۱

دلیل: مسلمانوں کو حکم ہے کہ وہ کفار سے کیے گئے معاہدات پورے کریں اور ان معاہدات کی خلاف ورزی نہ کریں۔ موجودہ دور میں امن عالم کے بارے میں اقوام کے درمیان معاہدات ہو چکے ہیں[۱]

الف۔ ﴿وَاَوۡفُوۡا بِعَهۡدِ اللّٰهِ اِذَا عَاهَدۡتُّمۡ وَلَا تَنۡقُضُوا الۡاَيۡمَانَ بَعۡدَ تَوۡكِيۡدِهَا وَقَدۡ جَعَلۡتُمُ اللّٰهَ عَلَيۡكُمۡ كَفِيۡلًا ۚ اِنَّ اللّٰهَ يَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُوۡنَ﴾ [۲]

ب۔ حضرت امیر معاویہؓ کا اہل روم کے ساتھ جنگ بندی کا معاہدہ تھا جب معاہدہ مکمل ہو کر وقت ختم ہونے لگا تو امیر معاویہؓ فوج لے کر ان کے شہروں کی طرف چل دیے تاکہ جب معاہدہ کا وقت ختم ہو تو ان پر فوراً حملہ کیا جائے۔ حضرت عمرو بن عنبسہؓ نے متنبہ کیا کہ رسول پاک ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔[۳]

فدائی حملوں کی مختلف فیہ صورتیں

۱۔ فدائی حملہ آور اپنے جسم کے ساتھ بم یا بارود باندھ کر یا اپنے لباس میں چھپا کر دشمن کی صفوں میں یا اس کی تنصیبات میں گھس جائے اور اس بارود کے پھٹنے کے ساتھ اس کا جسم بھی ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے۔

۲۔ فدائی کسی بارود سے بھری گاڑی، ٹینک یا جہاز کو لے کر جائے اور اس کو دشمن کی تنصیبات، افواج یا حساس علاقوں میں بغیر کسی توقف کے مار دے جس سے سوار سمیت وہ سواری تباہ ہو کر دشمن کا نقصان کر دے۔

مانعین کا موقف

مانعین کا کہنا ہے کہ یہ مندرجہ بالا دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔[۴]

دلائل:

الف۔ ﴿اِنَّ اللّٰهَ اشۡتَرٰى مِنَ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ اَنۡفُسَهُمۡ وَاَمۡوَالَهُمۡ بِاَنَّ لَهُمُ الۡجَنَّةَ ؕ يُقَاتِلُوۡنَ فِىۡ سَبِيۡلِ اللّٰهِ فَيَقۡتُلُوۡنَ وَيُقۡتَلُوۡنَ﴾ [۵]

ب۔ عن اسلم بن ابی عمر ان قال غزونا بالقسطنطنیة وعلی الجماعة عبدالرحمن ابن الولید والروم ملصوق ظهورهم بحائط المدینة فحمل رجل علی العدو فقال الناس مه مه لا اله الا الله یلقی بیدیه الی التهلکة فقال

۱۔ دار العلوم کراچی کا فتوی ملحق ۳۰

۲۔ النحل ۱۶: ۹۱

۳۔ سنن الترمذی، کتاب السیر، باب ماجاء فی الغدر، ۴/۱۴۳، ح ۱۵۸۰؛ سنن ابی داؤد، کتاب الجهاد، باب فی الامام یکون بینه وبین العدو عهد فیسیر الیه، ۳/۸۳، ح ۲۷۵۹

۴۔ دار العلوم کراچی کا فتوی ملحق ۳۰؛ دار العلوم کراچی کا مفصل فتوی، المباحث الاسلامیہ، جلد ۳، شمارہ ۲، ص ۵۴-۵۵؛ جامعہ بنوریہ کا فتوی، ملحق ۳۳

۵۔ التوبہ ۹: ۱۱۱

ابو ایوب انما نزلت هذه الاية فينا معشر الانصار لما نصر الله نبيه واظهر دينه الاسلام قلناهلم نقيم فى اموالنا ونصلحها فانزل الله تعالىٰ ﴿وانفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة﴾ فالالقاء بالايدى الى التهلكة ان نقيم فى اموالنا ونصلحها وندع الجهاد قال ابو عمران فلم يزل ابوايوب يجاهد فى سبيل الله حتى دفن بالقسطنطنية[۱]

ج. لما زعم هؤلاء القائلون قوله تعالىٰ ﴿ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة﴾ عاما فى كل من جر جفسه حتفا سواء كان بعد منفعة دينية او غيرها رد عليهم مقالتهم تلك، وقال ما حاصله ان اقامتنا فى اموالنا بحيث نترک الغزو والجهاد كان القاء النفس فى التهلكة.

فكلما كان هذا شانه كان مصداقا للاية منهيا عنه بها. واما من اهلک نفسه ليعلى كلمة الله او ليهلک عدوه اى يصيب فيهم نكاية فليس مما زعمتم وهذا الرجل كان كذلک فانه لما دخل فيهم ووطن نفسه على الموت فاى بلاء لا يصيبها عليهم واذا كان موته بعد انكائهم او قتل احد منهم او جرح بعضهم لم يكن من هذا القبيل.... وهذا الذى اختاره اهل العلم من ان الرجل اذا القى نفسه بحيث يستيقن فيه قتله يساغ له ذالک اذا كان ذلک بجلب منفعة دينية معتدة بها.[۲]

د. واغلقت بنو حنيفة الحديقة عليهم واحاط بهم الصحابة وقال البراء بن مالک: يا معشر المسلمين القونى عليهم فى الحديقة فاحتملوه فوق الجحف ورفعوها بالرماح حتى القوه فوق سورها فلم يزل يقاتلهم دون بابها حتى فتحه ودخل المسلمون الحديقة من حيطانها وابوابها يقتلون من فيها من المرتدة من اهل اليمامة.[۳]

حاصل عبارات یہ ہے کہ پہلی عبارت میں جو آیت قرآنی ہے اس میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے مؤمنین کی جانوں کو جنت کے بدلے خرید لینے کا تذکرہ فرمایا ہے۔

---

۱ احکام القرآن لجصاص، ۱/۳۲۶-۳۲۷، اس روایت کا اجمالی ذکر مندرجہ ذیل کتب حدیث میں بھی ہے۔ سنن ابی داؤد، کتاب الجہاد، باب فی قولہ تعالیٰ ولاتلقوا بایدیکم الی التھلکۃ، ۳/۱۲، ح ۲۵۱۲؛ سنن الترمذی، کتاب التفسیر، ۵/۲۱۲، ح ۲۹۷۲

۲ رشید احمد گنگوہی، مولانا، الکوکب الدری، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، ۱۴۰۷ھ، ۳/۷۶

۳ طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوک، (تاریخ طبری) بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۰۷ھ، ۲/۲۸۲

دوسری عبارت قسطنطنیہ کے جہاد کے متعلق ہے کہ ایک آدمی دشمن کے دستے میں گھس گیا جہاں اس کی شہادت یقینی تھی لوگوں نے قرآنی آیت ﴿وَلَا تُلْقُوا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[1] سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ اسے روکو یہ اپنی جان کو ہلاکت میں ڈال رہا ہے۔ اس موقع پر ابوایوب انصاریؓ نے وضاحت فرمائی کہ یہ آیت تو ہم انصار کے بارے میں نازل ہوئی تھی کہ جب دین اسلام کو شان وشوکت حاصل ہوگئی تو ہم نے سوچا کہ اب کچھ اپنے اموال پر بھی توجہ دے لیں تو یہ آیت نازل ہوگئی۔ گویا اشارہ ہوا کہ جہاد کو چھوڑ کر دنیاوی اموال کے حصول میں لگ جانا ہلاکت ہے۔

تیسری عبارت اسی واقعہ کے متعلق مولانا رشید احمد گنگوہی کی تقریر ترمذی بزبان عربی سے لی گئی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اس حملہ کرنے والے مسلمان مجاہد کے عمل پر بھی لوگوں کو اعتراض ہوا۔ انہوں نے سمجھا کہ ہر وہ شخص جو اپنے آپ کو یقینی موت کی طرف لے جائے وہ اس آیت کا مصداق ہے۔ ابوایوب انصاریؓ نے وضاحت فرمائی کہ آیت کا مصداق ہم انصار تھے۔ گویا ہر وہ شخص جو جہاد چھوڑ کر دنیا کے مال ومتاع میں لگ جائے وہ گویا اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے والا ہے۔ لیکن وہ شخص جو اپنے کو اس لیے مروائے کہ اللہ کا کلمہ بلند ہو جائے اور دین اسلام کو غلبہ نصیب ہو جائے تو یہ شخص اس آیت کا مصداق نہیں بلکہ اس کا یہ عمل بہت بڑے ثواب کا باعث ہے۔

چوتھی عبارت قبیلہ بنوحنیفہ کے خلاف کیے جانے والے جہاد سے متعلق ہے۔ بنوحنیفہ اپنے قلعہ میں محصور ہو گئے تھے اور دروازے بند کر لیے تھے۔ اس واقعہ میں براء بن مالک نے مجاہدین سے کہا کہ مجھے اس قلعے کی دیوار پر پھینک دو۔ مجاہدین نے ایسا ہی کیا اور پھر براء بن مالک دیوار پر کھڑے لڑتے رہے یہاں تک کہ قلعہ فتح ہوگیا۔

وجہ استدلال: ان تمام عبارات میں وجہ استدلال یہ نکتہ ہے کہ کہیں بھی اس کا تذکرہ نہیں کہ مجاہد پہلے اپنے ہی اسلحہ سے خود مرا ہو پھر اس کے اسلحے سے دوسروں کو نقصان پہنچا ہو بلکہ "**فیقتلون ویقتلون، فحمل رجل علی العدو واذا کان موته بعد انکائهم او قتل احد منهم او جرح بعضهم، فلم یزل یقاتلهم دون بابها حتی فتحه**" عبارات سے یہی واضح ہو رہا ہے کہ پہلے مجاہدین نے دشمن کو مارا ہے اور پھر اسی دوران دشمن کے حملوں سے وہ شہید ہوئے ہیں۔[2]

چنانچہ جب مروجہ خودکش حملہ اپنی کوئی نظیر نہیں رکھتا تو پھر احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ یہ حملے ناجائز ہی ہوں۔[3]

۲۔ ایسا فدائی حملہ فقہاء کی بیان کردہ صورتوں کی روشنی میں بھی احتیاط کے خلاف ہے۔[4] اس لیے کہ ایک مسلمان کی جان کی حفاظت قلعوں کو فتح کرنے سے بھی زیادہ قیمتی ہے۔ ایک ایسی ہی عبارت درج ذیل ہے۔

"**ولو ان مشرکا طعن مسلما برمح فانفذه فاراد ان یمشی فی الرمح الیه لیضربه بالسیف فان کان یخاف الهلاک ان فعل ذلک ویرجو النجاة ان خرج من الرمح**

۱۔ البقرۃ۲:۱۹۵

۲۔ دارالعلوم کراچی کا فتویٰ ملحق ۳۰ ۳۔ محولہ بالا

۴۔ دارالعلوم کراچی کا مفصل فتویٰ، المباحث الاسلامیہ، جلد۳، شمارہ۲، ص ۵۵

فعلیه ان یخرج."[۱]

سرخسی اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

"لان المشی الیه فی الرمح اعانة علی قتل نفسه والواجب علی کل احد الرفع عن نفسه لجهده اولا ثم النیل من عدوه."[۲]

حاصل عبارت یہ ہے کہ اگر ایسی صورت ہو کہ ایک مشرک نے مسلمان کو نیزہ مارا اور وہ جسم میں گھس گیا۔ اب اگر یہ مجاہد اس مشرک کا پیچھا کرتا ہے تو اسے ڈر ہے کہ اس گھسے ہوئے نیزے سے وہ ہلاک نہ ہو جائے اور اگر نیزہ نکالنے میں مشغول ہوتا ہے تو وہ کافر ہاتھ سے نکل جائے گا تو اب اسے چاہیے کہ نیزہ نکالنے میں مشغول ہو۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں اس مشرک کا پیچھا کرنا گویا اپنے آپ کو خود اپنے ہاتھوں قتل کرنا ہے جبکہ ہر مسلمان پر لازم ہے کہ پہلے اپنی جان کی حفاظت کرے پھر دشمن پر کامیابی کی کوشش کرے۔

مجوزین کا مؤقف

مجوزین کا مؤقف یہ ہے کہ ایسے خودکش حملے جائز ہیں اور کارثواب ہیں۔[۳] البتہ مفتی عبدالواحد کا مؤقف یہ ہے کہ ایسے حملے اسرائیل میں تو تمام شہریوں پر بھی جائز ہیں اس لیے کہ وہ غاصب ہیں باقی جگہوں پر ان حملوں کی اجازت آسان معاملہ نہیں ہے۔[۴] گویا باقی جگہوں پر مفتی موصوف کے ہاں غیر مسلم ممالک کے عام شہریوں پر حملہ کی اجازت نہیں۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

دلائل

۱۔ وہ آیات، احادیث و تاریخی واقعات جو جہاد کے بارے میں وارد ہوئے ہیں ان میں سے کچھ مانعین کے دلائل کے ذیل میں گذرے ہیں۔ البتہ ان حضرات میں سے بعض نے مانعین کے وجہ استدلال سے تعرض نہیں کیا۔[۵] جبکہ بعض نے مانعین کے وجہ استدلال کا رد کیا ہے۔[۶] اس کا تذکرہ آگے آرہا ہے۔ یہ حضرات ان نصوص واقعات سے یہ استنباط کرتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ یقینی شہادت کے باوجود کفار کے مجمعوں میں گھس گئے جو فدائی حملوں کے جواز کی واضح دلیل ہے۔[۷]

---

۱ شیبانی، محمد بن الحسن، السیر الکبیر مع الشرح (شارح، سرخسی، محمد بن ابی سہل)، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۷ھ، ۴/۱۵۱۱

۲ محولہ بالا

۳ جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کا فتویٰ، المباحث الاسلامیہ، جلد ۳، شمارہ ۲، ص ۷۱؛ دار العلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک کا فتویٰ، المباحث الاسلامیہ، جلد ۳، شمارہ ۴، ص ۱۰-۱۹

۴ جامعہ مدنیہ کا فتویٰ ملحق ۳۱

۵ دار العلوم حقانیہ کا فتویٰ، ص ۱۵-۱۸

۶ جامعہ مدنیہ کا فتویٰ ملحق ۳۱؛ جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کا فتویٰ المباحث الاسلامیہ، جلد ۳، شمارہ ۲، ص ۷۱

۷ جامعہ بنوری ٹاؤن کا فتویٰ، ص ۶۶-۶۸

۲۔ مسلمان کی جان کی اہمیت دین اسلام میں جس قدر ہے اس سے کوئی بھی ناواقف نہ ہوگا اس کے باوجود فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر مسلمان جہاد کر رہے ہوں اور مدمقابل کفار اپنے ہاں کے مسلمانوں کو ڈھال بنالیں تو اب مجاہدین کے لیے اجازت ہے کہ وہ ان کفار کو ہلاک کرنے کے لیے ڈھال بنے ہوئے مسلمانوں کو بھی ماردیں۔ البتہ قصد وارادہ کفار کے مارنے کا ہی ہونا چاہیے۔[1]

۳۔ تاریخی واقعات یہ بتلاتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ نے یقینی شہادت کے باوجود اپنے آپ کو کفار کے سامنے پیش کیا اور کفار نے انہیں شہید کر دیا۔ ان کی شہادت کے بارے میں اگر کسی نے شبہ کیا تو رسالت مآب ﷺ نے اس شبہ کا رد کر دیا۔ ''اصحاب الاخدود'' کے واقعہ سے بھی یہی مستنبط ہوتا ہے۔ کیونکہ اس لڑکے نے اپنے آپ کو شہادت کے لیے پیش کر دیا تھا۔[2]

مانعین کی دلیل کا جواب

مانعین کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے مفتی عبدالواحد لکھتے ہیں:

> ''اس کے بارے میں دارالعلوم والوں کا یہ کہنا کہ ''حملہ کرنے والا اپنے ہی اسلحہ سے پہلے خود کو مارتا ہے اور پھر دشمن کے آدمی مرتے ہیں یعنی خود کو مار کر دشمن کو مارنا مقصود ہے اور اس کو اختیار کرنا درست معلوم نہیں ہوتا'' ہمارے رائے میں درست نہیں، کیونکہ خودکش یا بمبار فدائی حملہ میں حملہ کرنے والے کا مقصود خود کو ہلاک کرنا نہیں ہوتا بلکہ دشمن کو شکار کرنا مقصود ہوتا ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ دشمن مرے یا نہ مرے وہ خود ضرور مر جاتا ہے، لیکن ضابطہ ہے ''**الامور بمقاصدھا**''''[3]

نیز جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کا فتویٰ ایک اور جواب پر مشتمل ہے۔

> ''نیز اگر خودکشی کی تعریف، خودکشی کرنے والے شخص کی غرض، خودکشی کا پس منظر اور پیش منظر عوامل اور وجوہات کو دیکھا جائے تو اس سے بھی خودکشی اور دشمن کو ہلاک کرنے کے لیے بمبار حملہ میں واضح فرق نظر آئے گا۔ خودکشی کرنے والا شخص اپنی زندگی سے مایوس، سخت ذہنی اور دماغی پریشانیوں میں گھرا ہوا ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ناراض ہو کر دنیاوی پریشانیوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے اپنے آپ کو موت کی نیند اتارتا ہے۔ اس کے برخلاف یہ بمبار مجاہد نہ تو اپنی زندگی سے مایوس ہوتا ہے نہ ذہنی اور دماغی پریشانیوں میں مبتلا ہوتا ہے اور نہ ہی تقدیر پر ناراض ہوتا ہے۔''[4]

---

[1] جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کا فتویٰ البساحث الاسلامیہ، جلد ۳، شمارہ ۲، ص ۶۸-۶۹

[2] جامعہ بنوری ٹاؤن کا فتویٰ، ص ۶۹-۷۰

[3] جامعہ مدنیہ کا فتویٰ، ملحق ۳۱

[4] جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کا فتویٰ البساحث الاسلامیہ، جلد ۳، شمارہ ۲، ص ۷۰-۷۱

دارالاسلام میں کفار کے ٹھکانوں پر حملے

دارالاسلام میں کفار کے ٹھکانوں پر حملہ کرنے کے بارے میں رائے یہ ہے کہ اگر یہ کفار مستأمن ہیں اور امان حاصل کر کے اسلامی ممالک میں رہ رہے ہیں اور حربی کارروائیوں میں ملوث بھی نہیں ہیں تو ان کے ساتھ چونکہ امن کا معاہدہ ہے اس لیے ان پر حملے کرنا شرعاً درست نہیں ہے[1]

حاصل بحث

محقق کے خیال میں مانعین اور مجوزین دونوں کے دلائل اس قدر صریح نہیں کہ کسی ایک طرف کو ترجیح دی جا سکے۔ محض اس وجہ سے فدائی حملوں کو ناجائز قرار دینا کہ ان میں خودکش مجاہد پہلے اپنے آپ کو ختم کرتا ہے صحیح نہیں۔ اس لیے کہ اتنا تو کہا جا سکتا ہے کہ اس صورت کا ذکر فقہاء کی کتب میں نہیں۔ لیکن اس بنیاد پر انہیں ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔

البتہ حالت اضطرار کے پیش نظر قیودات ذیل کے ساتھ اس کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

۱۔ فدائی حملے بالفعل محارب لوگوں پر کیے جائیں۔

۲۔ بالفعل محاربین کا ساتھ جو لوگ دے رہے ہیں ان پر فدائی حملے جائز ہوں گے مگر اس طور پر نہیں کہ محارب ممالک کے عام لوگوں پر بھی حملے جائز ہوں اس لیے کہ یہ حملے انتہائی ناگزیر صورت حال کے تحت جائز ہیں لہذا محارب ممالک کے عام لوگوں پر حملے میں ایک مسلمان مجاہد کی ایک قیمتی جان حتمی طور پر لگ رہی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی اجازت وہیں ہونی چاہیے جہاں محاربین کا اچھا خاصا نقصان ہو۔

۳۔ مسلم ممالک میں رہائش پذیر مستأمن پر فدائی حملے صرف اسی صورت میں جائز ہیں جب وہ بالفعل حربی یا تخریبی کارروائیوں میں ملوث ہوں۔

---

[1] پاکستان کے اٹھاون علماء کرام کا متفقہ فتویٰ، ملحق ۳۳؛ جامعہ خیر المدارس کا فتویٰ، ملحق ۳۲؛ دار العلوم حقانیہ کا فتویٰ، ص ۱۹

سفارتی تعلقات

مسلم ممالک میں تعینات غیر مسلم سفراء کا فوجداری کاروائی سے مستثنیٰ ہونا

اس مسئلہ کا محرک وہ عالمی معاہدے ہیں جو ویانا کنونشنز کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ دو کنونشنز تھے جو بالترتیب ۱۹۶۱ء اور ۱۹۶۳ء میں ویانا شہر میں منعقد ہوئے۔ مقدم الذکر کو ویانا معاہدہ (کنونشن) برائے سفارتی تعلقات اور مؤخر الذکر کو ویانا معاہدہ (کنونشن) برائے قونصلی تعلقات کہا جاتا ہے[۱]۔ ان معاہدات میں سفراء کو تعیناتی کے ملک میں فوجداری کاروائی سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ سفیر اگر اس ملک میں جہاں وہ متعین ہے، کوئی جرم کرتا ہے تو وہاں کے قوانین کے مطابق اس پر مقدمہ نہیں چلایا جا سکتا۔

ان مذکورہ بالا معاہدات کی شقوں کو ملک پاکستان کے قانون میں شامل کر لیا گیا ہے۔ دوسری طرف مجموعہ تعزیرات پاکستان ۱۸۶۰ء میں دفعات ۲۳۸۔۲۹۹ میں ترمیم کر کے اسلامی فوجداری قانون کے اصول (قصاص و دیت کی سزائیں) اس مجموعہ میں شامل کر دیئے گئے ہیں۔

جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مقدم الذکر سزاؤں میں حکومت کا مقدمہ چلانے کا اختیار بظاہر معاشرہ سے (یعنی حکومت سے) فرد/متاثرہ خاندان کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ کیا سفراء کو ارتکاب جرم پر فوجداری کاروائی یعنی سزا سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے[۲]۔ اس بحث کا نقطۂ آغاز سفیر کی شرعی حیثیت کا تعین ہے۔

سفیر کی تعریف

علمائے لغت نے لکھا ہے کہ سفیر اور رسول مترادف لفظ ہیں۔

"السفير : الرسول والمصلح بين القوم"[۳]

---

[۱] ان دونوں معاہدات کا مکمل متن درج ذیل ویب سائٹ پر دیا گیا ہے۔
http://untreat.un.org/ilc/texts/insrtuments/english/convensions/9_1_1961.pdf;
http://untreat.un.org/ilc/texts/insrtuments/english/convensions/9_1_1963.pdf

[۲] اس بحث کا سبب در حقیقت ملک پاکستان کے وزارت مذہبی امور کے مراسلہ بنام اسلامی نظریاتی کونسل ہے۔ قانون و انصاف ڈویژن نے وزارت مذہبی امور کی وساطت سے کونسل سے اس مسئلہ پر رہنمائی طلب کی ہے۔ حکومت کو در حقیقت یہاں ایک تضاد کا سامنا ہے۔ ویانا کنونشن سفارت کار کو فوجداری کاروائی سے مستثنیٰ کرتے ہیں جبکہ قصاص اور دیت کے ملکی قوانین قصاص کی معافی کا اختیار متاثرہ فرد/خاندان کو دیتے ہیں۔ اب اگر فرد اپنا یہ حق معاف نہ کرے تو حکومت کیا کرے گی۔ ویانا معاہدہ کے بارے میں وزارت مذہبی امور کا مراسلہ بنام کونسل، اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۵ء۔۲۰۰۴ء، ص ۱۲۲۔۱۲۳

[۳] لسان العرب، بیروت دار صادر، الطبعہ الاولیٰ، ۱۴/ ۳۷۰؛ رازی، عبدالقادر، محمد بن ابی بکر، مختار الصحاح، بیروت، مکتبہ لبنان، ۱۴۱۵ھ، ۱۲۶/۱

اس تعریف سے ظاہر ہے کہ سفیر، پیامبر اور مصلح قوم کو کہتے ہیں۔ زبیدی نے لکھا ہے کہ سفیر کو سفیر اس لئے کہتے ہیں کہ فریقین کے قلوب میں چھپے امور کو واضح کر دیتا ہے۔[1]

سفیر کی حیثیت

دارالحرب سے دارالاسلام میں آنے والا شخص اگر عارضی قیام کی نیت سے آئے تو اسے ''مستأمن'' کہتے ہیں۔ عبدالقادر عودہ نے لکھا ہے کہ استیمان موقت (عارضی امان) کی ایک قسم الامان بالعرف والعادۃ ہے۔ اسکی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ الرسالۃ ۲۔ التجارۃ

مقدم الذکر کے متعلق لکھتے ہیں،

"الرسول : فا ذا ارسل غير المسلمين رسولا الى دارالاسلا م بدون تقدم اما ن من المسلمين فهو امن اذا خرج كتا با من ملكهم اور ئسيهم اذلم تزل الرسل آمنة فى الجا هلية والا سلا م ."[2]

یعنی امان کبھی عرف وعادۃ کے تحت بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب غیر مسلموں نے اپنا سفیر بغیر کسی پیشگی امان کے دارالاسلام کی طرف بھیج دیا تو وہ آنے والا سفیر از خود مامون ومحفوظ شمار ہوگا۔ بشرطیکہ وہ متعلقہ ملک کے بادشاہ کا پروانہ رسالت یا سفارت دکھادے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام دونوں میں ہمیشہ رسولوں کو امان حاصل رہا ہے۔

سرخسی کی عبارت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ سفارتی ذمہ داریاں مثلاً امن اور جنگ سے متعلق معاملات سرانجام دینے والے لوگ مستأمن ہوتے ہیں۔

"واذاوجد الحربى فى دارالاسلا م فقا ل : انا رسول فان اخرج كتا با عرف انه كتاب ملكهم كا ن امنا حتى يبلغ رسالة ويرجع لا ن الرسل لم تزل آمنة فى الجا هليه والاسلام وهذا لا ن امر القتال اوالصلح لا يتم الا بالرسل فلا بد من اما ن الرسول ليتوصل الى ما هو المقصود ."[3]

یعنی جب ایک حربی دارالاسلام میں ملے اور وہ کہے کہ میں سفیر (رسول) ہوں۔ پھر اگر وہ ایک دستاویز نکالے جس سے معلوم ہو جائے کہ یہ اس کے بادشاہ کا پروانہ سفارت ہے تو وہ مامون ومحفوظ رہے گا تا نکہ وہ اپنا سفارتی کام مکمل کر کے لوٹ نہ جائے اسکی وجہ یہ ہے کہ سفارت کار ہمیشہ امان حاصل کرتے آرہے ہیں جاہلیت میں بھی اور اسلام میں بھی، نیز یہ کہ جنگ وصلح وغیرہ جیسے امور سفارت ہی کے ذریعے انجام پاتے ہیں لہٰذا یہ ضروری ہے کہ سفارت کاروں کو امان دیا

---

۱ تاج العروس، ۵۲/۷

۲ عودہ، عبدالقادر، التشریع الجنائی، بیروت، دار الصمیعی، ۲۰۰۰ء، ۵۲/۱

۳ المبسوط، ۹۲/۱۰

جائے۔ تا کہ مقصود (جنگ وامن میں گفتگو) حاصل ہو جائے۔

پھر اس پر مستزاد یہ کہ خود حدیث نبوی ﷺ سے ثابت ہے کہ سفراء کو امان حاصل ہوتا ہے چنانچہ جب مسیلمہ کذاب کے دو نمائندوں سے آپ ﷺ نے پوچھا:

"اتشهد ان مسيلمة رسول الله ؟

انہوں نے کہا ہاں۔ آپ ﷺ نے فرمایا۔

لو لا ان الرسل لا تقتل لضربت اعنا قكما ."[1]

اگر یہ بات نہ ہوتی کہ رسولوں کو قتل نہیں کیا جاتا تو میں تم دونوں کی گردنیں اڑا دیتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ رسالت اسیتمان موقت ہی کی ایک شکل ہے۔ لہٰذا سفیر پر مستأمن کے احکام جاری ہونگے۔

سفیر کے احکام: سفارت استیمان کی ایک شکل ہے اور مستأمن پر باستثنآت قلیل ذمی کے احکام جاری ہونگے۔

"فالقاعدة العامة ان المستأ من فى الحقوق كا لذمى الا فى الا ستثنائا ت القليلة اقتضتها طبيعة كون المستأ من اجنبيا عن دار الاسلام "[2]

عام قاعدہ یہی ہے کہ مستأمن بمنزلہ ذمی ہی کے ہے سوائے قلیل استثناء کے، وہ بھی اسلئے کہ مستأمن دار الاسلام کیلئے اجنبی ہے، اس کا اقتضاء یہی ہے۔

لیکن سزا کی تنفیذ کے حوالے سے کن جرائم کے اعتبار سے مسلم وغیر مسلم میں فرق ہے اور فرق نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

پہلا نظریہ: ائمہ ثلاثہ کا مؤقف عبد القادر عودہ کے الفاظ میں حسب ذیل ہے۔

"ان الشريعة تطبق على كل جريمة ترتكب فى اى مكا ن داخل حدود دار الاسلام سواء كا ن مرتكب الجريمة مسلما او ذميا اومستأ منا، لأ ن المسلم ملزم بطبيعة اسلامه با حكا م الشريعة ، والذمى ملزم با حكا م الشريعة بعقدالذمة الذى التزم بمقتضا ه احكا م الاسلام التزاما دائما فى مقا بل الاما ن الدائم والعصمة الدائمة لنفسه وما له والمستأ من ملزم با حكا م الشريعة بطلبه الاما ن "[3]

خلاصہ یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ ہر جرم پر (سزا کو) منطبق کرتی ہے۔ یہ جرم دار الاسلام کی حدود میں کسی جگہ بھی ہو اور یہ جرم کرنے والا مسلمان ہو یا ذمی ہو یا مستأمن ہو۔ کیونکہ مسلمان احکام شریعت کو ماننے کا وعدہ کر چکا ہے۔ اور مستأمن چونکہ خود امان طلب کر چکا ہے۔ دار الاسلام میں اسکا طلب امان ہی احکام شریعت کی اتباع کا وعدہ ہے۔

---

[1] سنن ابی داؤد، کتاب الجہاد، باب فی الرسل، ۳/ ۸۳، ح ۲۷۶۱؛ مسند احمد، مسند عبداللہ بن مسعودؓ، ۱/ ۳۹۰؛ حدیث نعیم بن مسعود، ۳/ ۴۸۷

[2] التشریع الجنائی، ۱/ ۷۳

[3] ایضاً، ۱/ ۲۸۷

دوسرا نظریہ: امام ابوحنیفہ امام محمدؒ کا ہے۔ انکے نزدیک حربی مستأمن پر صرف ان سزاؤں کی تنفیذ ہوگی جو حقوق العباد سے متعلق ہیں۔ مثلاً قصاص ودیت اور حدود میں صرف حد قذف، باقی کوئی حد جاری نہیں ہوگی۔

"والا صل ان عند ابی حنیفة ومحمد لا یجب علی الحربی حد من الحدود سوی حدالقذف فلا یجب علیه حدزنا ولا سرقة ولا شرب خمر ."[1]

تیسرا نظریہ: امام ابویوسفؒ کا ہے۔ انکے نزدیک مستأمن کو صرف ان جرائم میں استثناء حاصل ہے جو انکے مذہبی عقیدے کی رو سے جرم نہ ہو، جیسا کہ شرب خمر۔ پس مستأمن پر حد خمر جاری نہیں ہوگی۔ باقی تمام حدود شرعیہ میں اسے کوئی استثناء حاصل نہیں۔

''وعند ابی یوسف یجب الکل الا حد الشرب "[2]

امام ابویوسفؒ اپنے نظریے کی توجیہہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مستأمن جب تک ہمارے درمیان دارالاسلام میں اقامت پذیر ہے وہ اس وقت تک معاملات وسیاسیات میں ہماری شریعت کا پابند ہے سوائے ان اشیاء کے جو اسکے اپنے مذہب میں مباح ہیں جیسے شراب پینا وغیرہ۔[3]

طرفین (امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ) کا کہنا ہے کہ مستأمن مستقل اقامت کی نیت سے تو آیا نہیں بلکہ اسکا مقصد تو ایک معینہ مدت گزارنا ہے ظاہر ہے کہ استیمان کی وجہ سے وہ ہماری شریعت کے تمام احکام کا تو پابند ہوا نہیں۔ وہ تو صرف ان احکام کا پابند ہوگا جو اسکے مقصد کے حصول میں معاون ہوں۔ اور وہ وہ احکام ہیں جو حقوق العباد سے تعلق رکھتے ہیں لہٰذا قصاص ودیت اور حد قذف کے سوا اس پر کوئی حد جاری نہیں ہوگی۔

زنا تو خالص حق اللہ ہے اور چوری میں بھی حق اللہ غالب ہے۔[4]

سفارت کار کا فوجداری کاروائی سے مستثنیٰ ہونا

اس تمام تفصیل بالا کی روشنی میں اگر اس سوال کا جائزہ لیا جائے تو دو مؤقف سامنے آتے ہیں۔

پہلا مؤقف:۔ پہلا مؤقف یہ ہے کہ سفارت کار فوجداری کاروائی سے مستثنیٰ نہیں ہوتا۔ یہ مؤقف یوں تو اسلامی نظریاتی کونسل کے ایک ریسرچ آفیسر جناب انعام اللہ کا ہے۔[5] مگر درحقیقت یہ مؤقف تقریباً تمام علماء ومفتیان عظام کا ہوگا اگر انہیں اس مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر اس پر رائے دینے کا موقع دیا جائے۔ اس لیے کہ بظاہر اسلام کے مزاج ومذاق اور احکا

---

[1] فتح القدیر، ۵/۲۶۹
[2] محولہ بالا
[3] فتح القدیر، ۵/۲۶۹-۲۷۰
[4] ایضاً، ۵/۲۷۰
[5] انعام اللہ خان، ویانا معاہدہ (کنونشن) برائے سفارتی تعلقات، ۱۹۶۱ء، اور ویانا معاہدہ (کنونشن) برائے قونصلی تعلقات، ۱۹۶۳ء کے تحت سفارتی نمائندگان کو حاصل فوجداری کاروائی کے خلاف تحفظ کا قرآن وسنت کے احکام کی روشنی میں ایک جائزہ (ریسرچ نوٹ)، سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۵ء-۲۰۰۴ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۱۸۶

م سے یہی مؤقف ہم آہنگ ہے۔

اسلام کے مندرجہ ذیل فوجداری قواعد بھی اسی مؤقف کی تصویب کرتے ہیں۔

پہلا قاعدہ: جرم کے ارتکاب پر مقرر سزا نافذ کر دی جائے گی۔ جہاں کہیں جرم کا ثبوت ہو اور تنفیذ سزا کے لئے ضروری شرائط کا تحقق ہو۔ ہاں صرف وہ صورتیں مستثنیٰ ہونگی جو شریعت نے مستثنیٰ کی ہیں [1]

دوسرا قاعدہ: حقوق العباد سے متعلق جرائم کا تعلق افراد کے حق سے ہوتا ہے۔ جرم پر سزا کے مطالبے کا حق بھی فرد کو حاصل ہوتا ہے اور معافی کا حق بھی متعلقہ فرد کو حاصل ہوتا ہے [2]

تیسرا قاعدہ: متعین سزاؤں (حدود شرعیہ) میں کسی کو تبدیلی یا تخفیف کا حق حاصل نہیں ہے۔ [3]

دوسرا مؤقف: دوسرا مؤقف یہ ہے کہ سفراء کو تعیناتی کے ملک میں فوجداری کاروائی سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے۔ یہ مؤقف یوں تو اسلامی نظریاتی کونسل کے چیف ریسرچ آفیسر جناب الیاس خان کا ہے۔ البتہ اسلامی نظریاتی کونسل نے اسی مؤقف کو اپنایا ہے۔ گویا یہ اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارش بصورت فیصلہ ہے۔ بہتر ہے کہ اس مؤقف کے دلائل ذکر کرنے سے پہلے کونسل کی سفارش کا متن ذکر کر دیا جائے۔

ا۔ اسلام بین الاقوامی معاہدات میں شرکت اور ان پر دستخطوں کی اجازت دیتا ہے۔

ب۔ اسلامی سفراء/سفارتی اہل کاروں کے لیے خصوصی مراعات اور تحفظ کا شروع سے معترف رہا ہے۔

ج۔ حقوق اللہ سے متعلق جرائم اور حدود سے سفراء/سفارتی اہل کاروں کو حاصل فوجداری تحفظ بظاہر غیر متنازعہ ہے۔

د۔ قتل خطاء کی صورت میں حکومت مقتول کے ورثاء کو دیت کی ادائیگی کی ذمہ دار ہوگی۔ چاہے وہ یہ دیت بیت المال سے ادا کرے اور چاہے سفارت کار یا اس کے ملک سے معاوضہ لے کر اس کی ادائیگی کرے۔

ھ۔ قتل عمد کی صورت میں اولاً تو حکومت سفارت کار کے ملک سے مرتکب جرم سفارت کار کی سفارتی مراعات واپس لینے کی درخواست کرے گی۔ اور اگر اس کی یہ درخواست قبول ہو جاتی ہے تو ضابطہ وقانون کے مطابق ایسے سفارت کار کے خلاف ملکی قانون کے مطابق کاروائی کرے گی۔ (جس کی مثال اوپر دی جا چکی ہے)

و۔ اگر مرتکب قتل عمد سفارت کار کا ملک اپنے سفارت کار کو حاصل فوجداری کاروائی سے تحفظ کی مراعات واپس لینے کی درخواست قبول نہ کرے تو حکومت اس صورت میں مقتول کے ورثاء کو قتل عمد کا معاوضہ قبول کرنے پر راضی کرے گی اگر ورثاء معاوضہ لینے پر راضی ہو جائیں تو حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ انہیں ان کے لیے قابل قبول معاوضہ کی ادائیگی کا بندوبست کرے، چاہے یہ ادائیگی وہ سرکاری خزانہ سے کرے یا قاتل سفارت کار اور یا پھر اس کے ملک سے وصول کر کے

---

[1] ویانا معاہدہ (کنونشن) برائے سفارتی تعلقات، ۱۹۶۱ء، اور ویانا معاہدہ (کنونشن) برائے قونصلی تعلقات، ۱۹۶۳ء کے تحت سفارتی نمائندگان کو حاصل فوجداری کاروائی کے خلاف تحفظ کا قرآن وسنت کے احکام کی روشنی میں ایک جائزہ (ریسرچ نوٹ)، ص ۱۵۸

[2] ایضاً، ص ۱۸۵-۱۸۶ [3] ایضاً، ص ۱۸۶

اس کی ادائیگی کرے۔

ز۔ اگر مقتول کے ورثاء قتل عمد کا معاوضہ قبول کرنے پر کسی صورت راضی نہ ہوں اور دوسری طرف سفارت کار کا ملک بھی جرم کا ارتکاب کرنے والے اپنے سفارت کار کی سفارتی مراعات واپس لینے پر راضی نہ ہو تب بھی احناف اور مالکیہ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے قصاص کو معاشرے / حکومت کا حق سمجھتے ہوئے حکومت مرتکب جرم سفارت کار کو اس کے جرم کے ریکارڈ کے ساتھ اپنے ملک میں اس درخواست کے ساتھ واپس بھیج دے کہ اس کے خلاف اپنے ملک کے قوانین کے مطابق کاروائی کی جائے۔ اگر قصاص کو معاشرے / حکومت کا حق تسلیم نہ بھی کیا جائے تب بھی فقہ کے مشہور نظریہ السیاسۃ الشرعیۃ کے تحت حکومت اس طرح کے اختیارات استعمال کر سکتی ہے۔[1]

یوں تو مندرجہ بالا متن میں اس مؤقف کے دلائل بھی آگئے ہیں تاہم مزید وضاحت کے لئے مندرجہ ذیل امور بھی پیش کئے گئے ہیں۔

ا۔ اسلام میں بین الاقوامی معاہدات کی اجازت ہے۔ خاص طور پر جب ان معاہدات سے مسلمانوں کا مفاد وابستہ ہو۔

"وان لم یکن بالمسلمین قوۃ علیھم (ای الکفار) فلابأس با لموادعۃ ."[2]

یعنی جب مسلمانوں کا کفار پر غلبہ نہ ہو تو معاہدات کرنے میں حرج نہیں۔ بلکہ بعض صورتوں میں اس طرح کے بین الاقوامی معاہدات میں شمولیت واجب ہو جاتی ہے خصوصاً جب خطرہ ہو کہ معاہدہ میں عدم شمولیت کی بناء مسلمانوں کو ایسے خطرات در پیش ہو سکتے ہیں جن کا تدارک ممکن نہیں پھر یہ امر قابل غور ہے کہ اسلام نے ایسے معاہدات کی تکمیل پر بہت زور دیا ہے۔

﴿وَاَتِمُّوا اِلَیۡھِمۡ عَھۡدَھُمۡ اِلٰی مُدَّتِھِمۡ﴾[3]

امام ابوحنیفہ تو ایسے معاہدات میں کسی زمانی تحدید کے بھی قائل نہیں بلکہ انکے ہاں ایسے معاہدات غیر معینہ عرصہ کیلئے بھی ہو سکتے ہیں۔[4]

۲۔ طلب قصاص حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں فرد کے ساتھ ساتھ معاشرے کا بھی حق ہے۔[5]

۳۔ قصاص میں سفارش بھی کی جا سکتی ہے اور قصاص کے بدلے معاوضے کی ادائیگی بھی جائز ہے۔ حق قصاص کو معاف بھی کیا جا سکتا ہے۔[6]

۴۔ طلب قصاص کیلئے ضروری ہے کہ قتل، قتل عمد ہو۔ مزید یہ کہ قاتل کا قصد "تعمد محض" ہو۔ اسکی تشریح یہ ہے کہ وہاں کوئی ایسا شبہ نہ ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ قاتل کا قصد قتل کا نہ تھا۔ ورنہ فقہاء کے ہاں وہ قتل عمد کے ضمن میں نہیں آئے گا۔[7]

۱۔ سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۵ء - ۲۰۰۴ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۲۵۸-۲۵۹

۲۔ السیر الکبیر مع الشرح، ۱۶۸۹/۵

۳۔ التوبۃ ۹: ۴

۴۔ المغنی، ۲۳۸/۹

۵۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ، ۲۶۲/۶-۲۶۳

۶۔ ایضاً، ۲۶۳/۶-۲۶۴

۷۔ ایضاً، ۲۶۶/۶

۵۔ جنیوا کنونشن برائے سفارتی تعلقات کے آرٹیکل ۴۱ میں لکھا ہے:

"Without prejudice to their previleges and immunities , It is the duty of all persons enjoying such previleges and regulations of the receiving state."۱

اسی طرح آرٹیکل ۳۱ کی شق ۴ کے تحت لکھا ہے۔

"The immunity of a diplomatic agent from the jurisdiction of the receiving state does not exempt him from the jurisdiction of the sending state"۲

گویا اس معاہدہ میں اولاً سفارتکاروں کو تعیناتی کے ملک کے قوانین کے احترام کی ترغیب دی گئی ہے اور پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ جس ملک کا وہ سفیر ہے اسکے ملک میں بہر حال اسکے خلاف مقدمہ ضرور چلے گا۔

۶۔ تعیناتی کا ملک بھیجنے والے ملک سے سفیر کو حاصل اس رعائت کے الغاء کی درخواست دے سکتا ہے۔ اگر یہ درخواست قبول ہوگئی تو سفیر کو تعیناتی کے ملک ہی میں مقدمہ کا سامنا کرنا پڑیگا۔ مثلاً زائر کے سفیر نے فرانس میں ٹریفک حادثہ میں دو بچوں کی جان لے لی، فرانس کی درخواست پر زائر نے اپنے سفیر کو حاصل رعائت ختم کردی، چنانچہ سفیر کو فرانس ہی میں مقدمہ کا سامنا کرنا پڑا۔

۷۔ جنیوا کنونشن جیسے معاہدات میں تمام ممالک شامل ہیں پھر یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ یہ مراعات بالمثل (reiciprocity) ہوتی ہیں نیز یہ کہ یہ معاھدات عرف عام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ۳

حاصل بحث

محقق کی رائے میں مسلم ممالک بھی بین الاقوامی معاہدات کے اس حد تک پابند ہے جس حد تک ان معاہدات کے مشمولات کی موافقت اسلامی قوانین سے ہوتی ہے۔ زیر نظر مسئلہ میں اگر قصاص کو معاشرے کا حق تسلیم کرلیا جائے اور مقتول کے ورثاء کو بیت المال سے یا تعیناتی کے ملک سے دیت اداء کردی جائے تو کسی پیچیدگی کے بغیر مسئلہ حل ہوسکتا ہے۔ لہٰذا اسلامی نظریاتی کونسل کا فیصلہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔

---

۱ http://untreat.united nation organization, convention,1961,P13

۲ http://untreat.united nation organization, convention,1961,P9

۳ یہ تمام دلائل محمد الیاس خان، چیف ریسرچ آفیسر اسلامی نظریاتی کونسل کے ریسرچ نوٹ بعنوان "سفارتی نمائندگان کو حاصل فوجداری کاروائی کے خلاف تحفظ: مسئلہ کا شرعی اور قانونی پس منظر" سے لیے گئے ہیں۔ سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۵ء۔۲۰۰۴ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۲۲۷۔۲۳۰

باب پنجم
جدید طبی مسائل اور اردو فقہی ادب

باب پنجم کے اہم مشمولات

اعضاء کی پیوند کاری

تولید کے طریقے

پلاسٹک سرجری

کلوننگ

پوسٹ مارٹم

موت کی حقیقت اور مصنوعی آلہ تنفس

موت کا حق

فصل اول

سرجری کے جدید مسائل (۱)

اعضاء کی پیوندکاری

تولید کے طریقے

اعضاء کی پیوندکاری

اعضاء کی پیوندکاری آج کے دور میں ایک اہم مسئلہ ہے۔ یوں تو پیوندکاری کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ نباتات اور پھلوں میں اس کی تاریخ بہت پرانی ہے اور نسیجوں میں اس کی تاریخ بھی قدیم ہے۔ جلد کی پیوندکاری کا رواج تقریباً ڈیڑھ ہزار برس قبل مسیح ہے۔ پھر آنکھوں کی پتلی اور ہڈیوں کی پیوندکاری انیسویں صدی کے اخیر نصف میں شروع ہوئی، لیکن مکمل اعضاء کی پیوندکاری بیسویں صدی کے آغاز میں الیکس کیرل کے ہاتھوں شروع ہوئی۔ اعضاء کی پیوندکاری کی دنیا میں اس وقت انقلاب آیا جب ۱۹۶۰ء میں اعضاء کو مسترد کیے جانے سے محفوظ رکھنے والی (immunosuppressive drugs) ادویات بازار میں دستیاب ہوئیں۔ [۱]

دور جدید میں پیوندکاری کی مختلف اقسام پر تحقیق جاری ہے۔

۱۔ ایلوٹرانسپلانٹ (Allo-Transplant)

ایک طرح کے جانور مثلاً بندر سے بندر میں، یا ایک انسان سے دوسرے انسان میں۔ اعضاء کا انتقال اگر ایک انسان سے دوسرے انسان میں ہو تو اسے ہوموٹرانسپلانٹ (Homo-transplant) بھی کہتے ہیں۔

۲۔ ھیٹروٹرانسپلانٹ (Hetero-transplant)

ایک نسل سے دوسری نسل میں اعضاء کی منتقلی مثلاً کتے کا دل بندر میں منتقل کرنا

۳۔ آٹوٹرانسپلانٹ (Auto-transplant)

ایک شخص کا عضو اسی شخص کے جسم میں لگا دینا۔

۴۔ زینوٹرانسپلانٹ (xeno-transplant)

کسی جانور کا عضو انسان میں لگانا۔ [۲]

اسکے مقابل ہمارے فقہی سرمائے میں پیوندکاری کی مندرجہ ذیل اقسام کا ذکر ملتا ہے۔

۱۔ ایم امان اللہ، ڈاکٹر، اعضاء کی پیوندکاری، ایک طبی خاکہ، مشمولہ جدید فقہی مباحث (مرتب) مجاہد الاسلام قاسمی، مولانا، کراچی ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، س۔ن، ۱۶۹/۱

۲۔ نعیم حامد، ڈاکٹر، اعضاء کی پیوندکاری، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱۷۵/۱؛ سعید اختر، ڈاکٹر، انسانی اعضاء کی پیوندکاری، طبی نقطہ نظر، مشمولہ سالانہ رپورٹ ۲۰۰۱ء۔ ۲۰۰۰ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۲۳۳

۱۔ غیر حیوانی اجزاء سے پیوند کاری

اس کے استعمال میں کوئی اختلاف نہیں۔ حضرت عرفجہؓ کی ناک جاہلیت کی ایک لڑائی میں یوم الکلاب میں کٹ گئی تھی، انہوں نے چاندی کی ناک لگوائی تھی، جس میں بو پڑ گئی، حضور اقدس ﷺ نے انہیں سونے کی ناک لگوانے کی اجازت دے دی تھی۔[۱]

۲۔ ایسے جانوروں کے اجزاء سے پیوند کاری جو ماکول اللحم اور مذبوح ہوں

چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ ہڈی سے علاج کرنا جائز ہے، جبکہ ہڈی بکری، اونٹ، گھوڑے یا دوسرے جانوروں کی ہو۔[۲] نیز یہ بھی تصریح کی ہے کہ اگر انسان کا دانت گر جائے تو وہ مذبوحہ بکری کا دانت لگوا سکتا ہے۔[۳]

۳۔ غیر ماکول اللحم یا غیر مذبوحہ جانوروں کے اعضاء سے پیوند کاری

اضطرار کی حالت میں خنزیر اور آدمی کے سوا باقی تمام ماکول اللحم جانوروں کے اجزاء کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔ البتہ عصر حاضر کے اکثر فقہاء نے حالت اضطرار میں خنزیر کے اجزاء کے استعمال کی بھی اجازت دی ہے۔[۴]

۴۔ ایک انسان کے اعضاء کی اسی کے جسم میں پیوند کاری

اس مسئلہ میں طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

طرفین کہتے ہیں کہ جسم سے علیحدہ ہو جانے والا جزء اب صرف دفن کرنے کا مستحق ہے اور دوبارہ استعمال سے اسکا استحقاق ختم ہو جائے گا۔ جبکہ امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اپنے ہی علیحدہ ہو جانے والے جزء کے استعمال میں کوئی ممانعت نہیں لہذا وہ جائز ہے۔[۵]

۵۔ ایک انسان کے اعضاء کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوند کاری

یہی مسئلہ درحقیقت "پیوند کاری" کے عنوان سے زیر بحث ہے، اور آج علمی دنیا میں جو کچھ اختلاف ہے وہ اسی کے جواز و عدم جواز میں ہے۔[۶]

۱۔ سنن نسائی، کتاب الزینہ، باب من اصیب انفہ ھل یتخذ انفا من ذھب، ۱۶۴/۸، ح ۵۱۶۲

۲۔ البحر الرائق، ۲۳۳/۸

۳۔ بدائع الصنائع، ۱۳۲/۵

۴۔ مجاہد الاسلام قاسمی، (مرتب) اہم فقہی فیصلے، کراچی ادارۃ القرآن والعلوم اسلامیہ، ۱۹۹۹ء، ص ۱۱۲

۵۔ بدائع الصنائع، ۱۳۲/۵

۶۔ انسانی اعضاء کی پیوند کاری، کراچی دار الاشاعت، س۔ن، ص ۳۰

قبل اس کے کہ اس مسئلے میں علمائے برصغیر کی آراء ذکر کی جائیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اقسام بیان کر دی جائیں۔

ا۔زندہ شخص کا عطیہ (Living donor transplant)

یعنی ایسا شخص جو بقائم ہوش وحواس اپنی مرضی سے اپنے جسم کا کوئی عضو عطیہ دے دے، اور وہ دوسرے شخص کے جسم میں پیوند کر دیا جائے۔اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(ا)۔ خونی رشتہ دار کا عطیہ مثلاً بہن، بھائی، ماں، باپ اور اولاد وغیرہ کی طرف سے عطیہ۔

(ب)۔ غیر خونی رشتہ دار یا غیر رشتہ دار کی طرف سے عطیہ مثلاً بیوی، دوست، پڑوسی جو کسی قیمت کے عوض عطیہ دیں۔

۲۔ کسی زندہ شخص کا اپنا عضو (گردہ) بیچنا۔

چونکہ عموماً باقی اعضاء زندگی میں عطیہ نہیں دیئے جاسکتے۔اس لیے یہاں گردہ ہی کا ذکر ہوتا ہے۔

۳۔ مردہ شخص کا عطیہ

اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(ا)۔ ایسے شخص کی طرف سے عطیہ جو دماغی طور پر مردہ ہے، مگر دل دھڑک رہا ہے یہ وہ لوگ ہیں جو دل کی حرکت ہو جانے کے ۱۲ سے ۲۴ گھنٹے تک مکمل وفات پاتے ہیں اس دوران میں دماغی موت کی مکمل تشخیص ہو چکی ہوتی ہے، تو دل کی دھڑکن بند ہونے سے قبل (یعنی دوران خون رکنے سے پہلے) ان کے اعضاء کو استعمال کیا جاسکتا ہے۔مثلاً دماغی چوٹ لگنے کے بعد۔

(ب)۔ ایسے شخص کی طرف سے عطیہ جس کا دل دھڑکنا بند ہو چکا ہو، ایسے حالات میں عموماً اعضاء ناکارہ ہو جاتے ہیں، تاہم کوشش کے بعد ۵۰ فیصد تک قابل ہو سکتے ہیں۔[1]

پیوند کیے جانے والے اعضاء کی اقسام

۱۔ وہ عضو جو جسم میں ایک ہے اور اسکے بغیر زندگی ناممکن ہے، یا وہ زندگی میں عطیہ نہیں ہو سکتے، مثلاً دل۔

۲۔ وہ عضو جو جسم میں دو ہیں، مگر زندگی میں انکا عطیہ دینا ممکن نہیں، مثلاً آنکھیں۔

۳۔ وہ عضو جو جسم میں دو ہیں، اور زندگی میں ان کا عطیہ دینا ممکن ہے، مثلاً گردے۔

---

[1] انسانی اعضاء کی پیوند کاری، طبی نقطہ نظر، ص ۲۳۳-۲۳۴

وہ اعضاء جو منتقل ہو سکتے ہیں۔

ا۔قرنیہ ۲۔دل ۳۔پھیپھڑے ۴۔جگر ۵۔لبلبہ ۶۔گردے ۷۔آنتیں ۸۔رحم ۹۔بیضہ [1]

مانعین کا موقف

انسانی اعضاء کی پیوندکاری کے بارے میں دو آراء ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ انسانی اعضاء کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوندکاری ناجائز ہے، خواہ پیوند ہونے والا عضو زندہ کا ہو یا مردہ کا، حالت اضطرار ہو یا نہ ہو۔ یہ جمہور علمائے برصغیر کی رائے ہے۔[2] قبل ازیں کہ ان حضرات کے دلائل ذکر کیے جائیں مناسب ہے کہ ان مقدمات کا ذکر کر دیا جائے جن پر ان حضرات کے دلائل کی بنیاد ہے۔

مانعین کے دلائل کے مقدمات

ا۔اللہ تبارک وتعالیٰ نے جن اشیاء کو حرام قرار دیا ہے، وہ بلاشبہ انسانیت کے لئے مضر ہیں، چاہے ان کا ضرر انسان کے فہم میں آئے یا نہ آئے، نیز یہ ضرر کبھی انسانی جسم سے متعلق ہوتا ہے کبھی روح انسانی سے اور کبھی دونوں سے متعلق ہوتا ہے۔

۲۔ انسان کو اللہ تعالیٰ نے مکرم ومعزز بنایا ہے، خدائے پاک کا ارشاد ہے:

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾[3]

اور ہم نے انسان کو عزت دی ہے۔

---

[1] انسانی اعضاء کی پیوندکاری، طبی نقطہ نظر، ص ۲۳۴

[2] یہ برصغیر کے اکثر علماء کی رائے ہے۔ مفتی محمد شفیع، مولانا یوسف بنوری، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا سلیم اللہ خان، مفتی جمیل احمد تھانوی، مفتی عبدالستار، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا یوسف لدھیانوی، مولانا رشید احمد لدھیانوی، مفتی عبدالسلام چاٹگامی، مفتی حمید اللہ جان اور مفتی عبدالواحد وغیرہ اہل علم یہی رائے رکھتے تھے اور رکھتے ہیں۔ انسانی اعضاء کی پیوندکاری، ص ۳۷-۳۸؛ مظفر بیگ (مرتب) روداد مجالس مولانا مودودی، لاہور، البدر پبلی کیشنز، ۱۹۷۸ء، ص ۳۱-۳۲؛ احسن الفتاویٰ، ۲۷۸/۸؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۶۸/۱۰-۱۷۰؛ فتاویٰ بینات، ۳۴۶/۴؛ فقہی مضامین، ص ۳۵۹؛ آپ کے مسائل اور ان کا حل، ۱۷۶/۹-۱۷۷؛ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۵۸؛ تفہیم المسائل، ۲۴۳/۱، مولانا گوہر رحمٰن کی اولاً رائے عدم جواز کی تھی بعد میں آپ نے جواز کا قول اختیار کیا تھا۔ جس کا ذکر مجوزین کے ذیل میں آرہا ہے۔ چاٹگامی، عبدالسلام، مفتی، انسانی اعضاء کا احترام اور طب جدید، کراچی، اسلامی کتب خانہ، ۱۴۰۷ھ، ص ۱۰۰-۱۳۰۔ اس کتاب میں برصغیر کے اہل افتاء کے متعدد فتاویٰ پیوندکاری کے عدم جواز کے بارے میں ذکر کیے گئے ہیں۔ حمید اللہ جان، مفتی، انسانی اعضاء کی پیوندکاری کا شرعی جائزہ، الںباحث الاسلامیہ، مارچ جون ۲۰۰۷ء، ص ۲۷، جامعہ بنوریہ کا فتویٰ، ملحق ۳۵

[3] الاسراء ۷۰:۱۷

۳۔ شریعت اسلامیہ نے معالجات کے بارے میں بہت سی سہولیات دی ہیں ۔اور مریض کے لئے بہت آسانیاں پیدا فرمائی ہیں، چنانچہ مریض کے لئے عبادت میں تخفیف اور محرمات تک سے علاج اس کی ایک مثال ہے۔

۴۔فقہاء نے انسان کو درپیش آنے والے مسائل کو پانچ درجات میں تقسیم کیا ہے۔

الف۔ ضرورت

ضرورت وہ درجہ ہے کہ جس میں انسان اس حالت تک پہنچ جاتا ہے۔کہ اگر وہ ممنوعہ چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے گا، اسی کو اضطراری حالت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔یہی وہ درجہ ہے جس میں مردار کا کھانا، خون کا پینا وغیرہ چند شرائط کے ساتھ جائز ہو جاتا ہے۔

ب۔ حاجت

یعنی وہ درجہ جس میں ممنوعہ چیز کو استعمال نہ کر کے ہلاکت نہ ہوگی، مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی، اس حالت میں انسان کو بہت سی سہولیات شریعت کی طرف سے حاصل ہو جاتی ہیں، مگر قرآن کی حرام کردہ اشیاء حلال نہیں ہوتیں۔

ج۔ منفعت

وہ درجہ جس میں کسی چیز کے استعمال کرنے سے فائدہ تو ہوگا، مگر استعمال نہ کرنے سے نقصان نہ ہوگا، یعنی سخت تکلیف یا ہلاکت کا خطرہ نہیں۔اس حالت میں نہ تو کوئی ''حرام'' حلال ہوتا ہے، اور نہ ہی عمومی شرعی رخصتیں ملتی ہیں۔

د۔ زینت

وہ درجہ ہے جس میں مثلاً بدن کو کسی خاص چیز کے استعمال سے کوئی خاص تقویت بھی نہیں ملتی بس محض تفریح ہے۔اس درجہ میں تو بطریق اولی کوئی حرام حلال نہیں ہوگا۔

ر۔ فضول

یہ درجہ زینت سے بھی آگے کا ہے جس میں محض ہوس ہوتی ہے۔اس درجہ میں احکام شرعیہ میں کوئی رعائت تو درکنار خود اس کی مخالفت کی گئی ہے[1]

ضرورت یا حالت اضطرار کی مزید تفصیل

حالت اضطرار میں کسی حرام چیز کے استعمال کرنے کی تین شرطیں ہیں۔

---

[1] انسانی اعضاء کی پیوندکاری کا مسئلہ، ص ۱۶-۱۷

۱۔ آدمی کی حالت واقعتاً ایسی ہو کہ حرام چیز کے استعمال نہ کرنے سے جان کا خطرہ ہو۔

۲۔ یہ خطرہ محض وہمی نہ ہو بلکہ معتمدہ معالج کی رائے پر یقینی ہو اور علاج اس معالج کی نظر میں کسی حلال چیز سے ممکن نہ ہو۔

۳۔ اس حرام چیز سے شفاء بھی معتمد معالج کی رائے میں عام عادت کے موافق یقینی ہو۔ اگر یہ تین شرطیں محقق ہو جائیں تو اس موقع پر اس خاص شخص کے لئے بمقدار ضرورت حرام چیز حلال ہو جاتی ہے۔

چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ ایسی حالت میں خون اور پیشاپ کا پینا اور مردار کا کھانا جائز ہو جائے گا۔[۱]

اب ان مقدمات کے بعد ان حضرات کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں جو علی الاطلاق انسانی اعضاء کی پیوندکاری کو ناجائز خیال کرتے ہیں۔

مانعین کے دلائل

۱۔ سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ انسان کو خدائے پاک نے اپنے جسم و اعضاء کا مالک نہیں بنایا اور اس کے پیچھے بھی انسانی عزت و تکریم کی حکمت پوشیدہ ہے۔ اگر انسان کو اسکے اعضاء کا مالک بنایا جاتا تو ممکن ہے کہ کسی زمانے میں (جیسا کہ آج کل مشاہدہ ہے) وہ اپنے اعضاء کو فروخت کرنا شروع کر دیتا یا عام لوگ اس کی وفات کے بعد یہ کام شروع کر دیتے۔

اس امر کی دلیل کہ وہ خود اپنے اعضاء کا مالک نہیں، مندرجہ ذیل امور ہیں۔

الف۔ اسلام میں خودکشی حرام ہے

اس کی بھی یہی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ وہ اپنی جان کا مالک نہیں ہے۔ رسول پاک ﷺ کا ارشاد ہے:

"من قتل نفسه بشيء في الدنيا عذب به يوم القيامة"[۲]

جس شخص نے دنیا میں اپنے کو جس چیز سے قتل کیا اسی چیز سے اسے قیامت کے دن عذاب دیا جائے گا۔

ب۔ کسی عضو کا بگاڑنا ہی حرام ہے

چنانچہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت طفیل بن عمروؓ کے ہمراہ انکی قوم کے ایک فرد نے رسول ﷺ کے پاس مدینہ کی طرف ہجرت کی۔ وہاں اس شخص کو موسم موافق نہ آیا اور وہ بیمار ہو گیا اور بیماری سے اس قدر تنگ

۱۔ انسانی اعضاء کی پیوندکاری کا مسئلہ، ص ۱۶-۱۷

۲۔ صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب غلظ تحریم قتل الانسان نفسہ، ۱/۱۰۴-۱۰۵، ح ۱۱۰

آ گیا کہ اپنے ہاتھ کی انگلیوں کو کاٹ ڈالا، اس کی انگلیوں سے خون رستا رہا، یہاں تک کہ وہ مر گیا۔ حضرت طفیلؓ نے اس شخص کو خواب میں دیکھا تو پوچھا کیا معاملہ ہوا، اس نے کہا ''رسول ﷺ کی طرف ہجرت کے باعث میری مغفرت ہوگئی'' پوچھا کہ تو نے اپنے ہاتھ کو کیوں ڈھانپ رکھا ہے، اس شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جس عضو کو تم نے اپنے ہاتھ سے بگاڑ لیا ہم اسکی اصلاح نہیں کریں گے۔ رسول ﷺ نے خواب سنا تو فرمایا: اے اللہ اس کے ہاتھ کی بھی مغفرت کر دیجئے [۱]

ج۔ انسانی اعضاء کا استعمال ممنوع ہے

ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دوسرے کسی انسان کے بال لگانے اور لگوانے والی دونوں پر لعنت فرمائی ہے [۲]

د۔ مثلہ حرام ہے۔

چنانچہ ظاہر ہے کہ میت کے گردے وغیرہ نکالنے میں مثلہ ہوگا [۳]

اب دیکھا جائے تو پیوند کاری میں

۱۔ جسمانی ہیئت بگڑ جاتی ہے۔

۲۔ مثلہ ہوتا ہے کیونکہ اسکا عضو نکالا جاتا ہے۔

۳۔ میت کی بے اکرامی ہوتی ہے۔ یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب ہے کہ مانعین مردہ کے اعضاء سے پیوند کاری کو جائز نہیں سمجھتے تو زندہ آدمی کے جسم سے عضو نکالنے کو وہ کیسے جائز قرار دے سکتے ہیں۔

و۔ وہ جزئیات جن میں صراحۃً یا اشارۃً پیوند کاری کی ممانعت ہوئی ہے۔ مثلاً

☆ **الا نتفاع باجزاء الادمی لم یجز قیل للنجاسۃ وقیل للکرامۃ وھو الصحیح کذافی جوھر الاخلاطی** [۴]

۱۔ صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الدلیل علی ان قاتل نفسہ لا یکفر، ۱۰۸/۱، ح ۱۱۶

۲۔ صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب الوصل فی الشعر، ۲۲۱۶/۵، ح ۵۵۸۹؛ صحیح مسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب تحریم فعل الواصلۃ والمستوصلۃ ۱۶۷۷/۳، ح ۲۱۲۳

۳۔ ان دلائل کا ذکر مندرجہ ذیل کتب میں ہے۔ انسانی اعضاء کی پیوند کاری کا مسئلہ، ص ۳۰-۳۲، ۳۷-۴۰؛ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۶۸/۱۰-۱۷۱؛ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۵۴-۲۶۱؛ فقہی مضامین، ۳۵۰-۳۵۳

۴۔ فتاویٰ عالمگیری، ۳۵۴/۵

''آدمی کے اجزاء بدن سے نفع اٹھانے کی اجازت نہیں ہے، کہا جاتا ہے کہ اس کی علت انسان کے اجزاء کا منفصل حالت میں نجس ہونا ہے۔ یا یہ کہ ان کا احترام ملحوظ ہے، اور یہی رائے کہ احترام ملحوظ ہے، درست ہے جیسا کہ جوھر الاخلاطی نامی کتاب میں ہے۔''

"واذ اكان برجل جراهةيكره المعالجةبعظم الخنزير والانسان لا نه يحرم الانتفاع به كذافي الكبرى" [۱]

جب کسی انسان کے زخم ہو تو انسان اور خنزیر کی ہڈی سے علاج کرنا درست نہیں اسلئے کہ ان سے انتفاع حرام ہے۔

☆ امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

"وان رقع عظمه بعظم ميتةاوذكى لايؤكل لحمه اوعظم انسان فهو كالميتة فعليه قلعه واعادة كل صلاة صلاها وهوعليه فان لم يقلعه جبره السلطان على قلعه" [۲]

اگر کسی شخص نے اپنی ٹوٹی ہوئی ہڈی میں مردار، غیر ماکول اللحم مذبوح جانور یا انسان کی ہڈی سے پیوند لگایا تو وہ مردار کی طرح ہے اس پر اس ہڈی کا نکالنا واجب ہے اور جتنی نمازیں اس ہڈی سمیت پڑھی ہیں انکی قضاء لازم ہے اور اگر وہ اس ہڈی کو اپنے جسم میں سے نہیں نکالتا تو بادشاہ اس پر جبر کرے گا۔

اسی طرح کی متعدد جزئیات اس بارے میں نقل کی جاتی ہیں۔ [۳]

۳۔ انکی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ پیوند کاری کی اجازت دے دینے سے لاشوں کے اعضاء نکالنے شروع کر دئے جائیں گے جس سے جسم انسانی کی فروخت شروع ہو جائے گی، جو انسانیت کی تذلیل اور تحقیر ہے۔ [۴]

د ۔ جیسا کہ پیچھے گزرا، انسانی عضو جسم سے جدا ہوتے ساتھ ہی نجس ہو جاتا ہے۔ اس لئے پیوند کاری کی صورت میں ایک ناپاک عضو ہمیشہ جسم میں رہے گا۔ [۵]

---

۱ فتاویٰ عالمگیری، ۳۵۴/۵

۲ الام، ۵۴/۱

۳ احسن الفتاویٰ، ۲۷۰/۸-۲۷۲

۴ انسانی اعضاء کی پیوند کاری کا مسئلہ، ۳۲-۳۳؛ روداد مجالس مولانا مودودی، ص ۳۷-۳۸

۵ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۶۱-۲۶۲

قبل اس کے کہ ان کے دلائل کی وقعت اور ان کے بارے میں نقد پیش کیا جائے بہتر ہے کہ ان لوگوں کی رائے اور دلائل ذکر کر دیے جائیں جو پیوند کاری کو جائز قرار دیتے ہیں۔

مجوزین کا مؤقف

اس گروہ میں پاک و ہند کے کئی علماء اور فقہ اکیڈمیز کے اراکین شامل ہیں۔ پیوند کاری کے مجوزین میں سے بعض تو صرف زندہ بقائم ہوش وحواس انسان کے اعضاء کے استعمال کو جائز سمجھتے ہیں جبکہ بعض اس ضمن میں اپنے اعضاء کے استعمال کی وصیت کر کے مرنے والے کے اعضاء کی پیوند کاری کو بھی جائز سمجھتے ہیں۔[۱]

مجوزین کے دلائل

جو حضرات پیوند کاری کو جائز کہتے ہیں ان کے دلائل دو طرح کے ہیں۔

اوّل:۔ وہ دلائل جن سے صرف مردہ کے اعضاء سے پیوند کاری کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

دوم:۔ وہ دلائل جن سے زندہ اور مردہ دونوں کے اعضاء سے پیوند کاری کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

وہ دلائل جن سے مردہ اور زندہ دونوں کے اعضاء سے پیوند کاری کی اجازت مفہوم ہوتی ہے۔اس بارے میں مجوزین کے پاس صرف ایک دلیل ہے اور وہ ہے مصالح مرسلہ اور قواعد فقہیہ، یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ عرف اور حالت اضطرار کے بارے میں فقہاء کے ذکر کردہ قواعد اور جزئیات۔[۲] ان حضرات کا کہنا ہے کہ ضرورت کے پیش نظر محظورات یعنی ممنوع چیزیں بھی مباح ہو جاتی ہیں، یہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے۔ نیز "**المشقة تجلب التيسير**" بھی فقہ کا مشہور قاعدہ ہے، یعنی مشقت ہمیشہ آسانی لاتی ہے جہاں مشقت ہوگی وہاں شریعت آسانی پیدا کر دے گی۔[۳]

۱۔ پہلی رائے اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کی ہے۔ جبکہ دوسری رائے اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان کی ہے۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا مفتی منیب الرحمٰن، مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد رفیع عثمانی اور مولانا گوہر الرحمٰن (اپنی آخری حتمی رائے کے مطابق) بظاہر دوسری رائے کے حامی ہیں۔ البتہ اسلامی نظریاتی کونسل کے اراکین جناب محمد قاضی ہارون مینگل اور مولانا غلام سیالوی کو جواز کی رائے سے اتفاق نہیں۔ اہم فقہی فیصلے، ص ۱۳-۱۲؛ سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۱ء-۲۰۰۰ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۱۰۱-۱۴۴، ۲۴۳؛ جدید فقہی مسائل، ۵/۵۸، تفہیم المسائل، ۳/۱۸۸-۱۸۹

۲۔ جدید فقہی مسائل، ۵/۴۶

۳۔ محولہ بالا

مصلحت اور ضرورت کے تحت احکام میں تبدیلی کیلئے یہ حضرات مندرجہ ذیل جزئیات بھی بطور استشہاد ذکر کرتے ہیں [۱]

۱۔ اگر حاملہ عورت مرجائے اور ظن غالب ہو کہ اسکے پیٹ میں موجود بچہ زندہ ہے تو اسے نکالنے کے لئے ماں کا پیٹ چاک کرنا جائز ہوگا۔[۲]

۲۔ایک شخص نے دوسرے کا موتی نگل لیا اور اسکی موت واقع ہوگئی تو اس کے پیٹ کو چاک کر کے موتی نکالا جائے گا۔[۳]

۳۔ جنگ میں اگر کافر مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنالیں تا کہ مسلمان حملہ نہ کرسکیں تو اگر مزاحمت نہ کرنے کی صورت میں کافروں کی فتح اور فتح کے بعد مسلمانوں کا قتل اور قید و بند یقینی ہو تو مسلمان فوج کو ایک بڑی تعداد کی خاطر ان ڈھال بننے والے چند مسلمانوں کو قتل کرنا جائز ہوگا۔[۴]

۴۔ فقہاء نے اگرچہ مضطر کے لئے مردہ انسان کا گوشت کھانا جائز قرار دیا ہے اور زندہ انسان کا گوشت کھانا جائز قرار نہیں دیا ہے تاہم اس کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانے میں جسم انسانی کی قطع و برید ہ سے ضرر شدید کا اندیشہ تھا اور پیوند کاری میں زندہ انسان کو اس کا خطرہ نہیں ہوتا۔[۵]

پیوند کاری کیلئے صرف میت کے اعضاء لینے کی دلیل

ان حضرات کی دلیل مندرجہ ذیل فقہی فرع ہے۔

"وان کان مباح الدم کالحربی والمرتد فذکر القاضی ان للمضطر قتلہ واکلہ لان قتلہ مباح وھکذاقال اصحاب الشافعی لانہ لا حرمة لہ فھو بمنزلة السباع وان وجدہ میتا ابیح اکلہ لان اکلہ مباح بعد قتلہ فکذلک بعد موتہ وان وجد معصومامیتا لم یبح اکلہ فی قول اصحابنا وقال الشافعی وبعض الحنفیة یباح وھواولی لان حرمة الحی اعظم"[۶]

---

۱ جدید فقہی مسائل، ۵/۵۳-۵۴

۲ البحرالرائق، ۸/۲۰۵

۳ ایضاً، ۸/۲۳۳

۴ المبسوط، ۱۰/۱۵۴، برصغیر کے مجوزین پیوندکاری میں سے کسی نے اس دلیل کا ذکر نہیں کیا تاہم مانعین میں سے مفتی عبدالواحد نے مجوزین کی طرف سے یہ دلیل ذکر کی ہے۔ فقہی مضامین، ص۳۵۴

۵ جدید فقہی مسائل، ۵/۵۳

۶ المغنی، ۹/۳۳۵

مضطر یعنی جو حالت اضطرار میں ہو وہ اگر کسی حربی یا مرتد کو پائے جس کو قتل کرنا جائز ہے، تو قاضی ابوبکر باقلانیؒ نے ذکر کیا ہے کہ مضطر کو اجازت ہے کہ وہ اسکو قتل کر دے اور اس کا گوشت کھالے کیونکہ اس کا قتل پہلے سے جائز ہے، یہی قول امام شافعی کے دیگر اصحاب کا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حربی یا مرتد کو حرمت حاصل نہیں ہے، اور وہ شریعت کی نظر میں چوپائے کی مانند ہے، اگر مضطر حربی یا مرتد کے مردہ جسم کو پائے تو اس کا گوشت کھا سکتا ہے کیونکہ وہ تو اسکو قتل کر کے اس کو کھا سکتا تھا تو اسطرح اسکی موت کے بعد بھی اس کو کھا سکتا ہے۔

اور اگر مضطر کسی ایسی لاش کو پائے جسکو قتل کرنا حرام ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک مضطر کیلئے اسکا گوشت کھانا جائز نہیں جبکہ امام شافعیؒ اور بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ اسکا گوشت کھانا بھی جائز ہے، اور یہی قول اولیٰ ہے کیونکہ زندہ مضطر کا احترام مردہ سے زیادہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صرف ایک صورت فقہاء کے ہاں ناجائز ہے اور وہ ہے کسی ناحق مسلمان کو یا اور کسی معصوم الدم مثلاً ذمی کو ناحق قتل کرنا اسکے علاوہ مضطر کیلئے تمام صورتیں جائز ہیں۔

استدلال اسطرح ہے کہ جب مضطر کیلئے میت کو کھانا بلکہ حربی زندہ کو قتل کر کے کھالینا جائز ہے، تو مردہ کے جسم سے کسی عضو کو نکال کر ضرورت کو پورا کر لینا بطریق اولیٰ جائز چاہئے کیونکہ پیوند کاری از قسم تداوی و معالجہ ہے اور معالجہ میں محرمات کا استعمال بھی جائز ہے، اسی لئے انسانی خون کا استعمال جائز قرار دیا گیا ہے۔[1]

فریقین نے اپنے اپنے دلائل بڑے پر زور طریقے سے پیش کیے ہیں، بلکہ مزید یہ کہ ایک دوسرے کے دلائل کے جوابات بھی تحریر کیے ہیں۔ ان جوابات کو بھی درج ذیل سطور میں ذکر کیا جاتا ہے۔

مانعین کی طرف سے مجوزین کے دلائل کے جوابات

ا۔ مصلحت اور عرف کونسا معتبر ہے۔

مجوزین نے مصلحت اور عرف کو بنیاد بنایا تھا۔ اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ مصلحت کے تحقق اور رعائت کیلئے اصولین نے تین شرائط ذکر کی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

ا۔ مصلحت حقیقی ہونی چاہئے نہ کہ وہمی اور ظنی کہ واقعی اس سے کسی نفع کا حصول یا نقصان کا دفعیہ ہوتا ہو۔

۲۔ اس مصلحت کا نص یا اجماع سے ثابت شدہ کسی حکم سے ٹکراؤ نہیں ہونا چاہئے۔

---

[1] جدید فقہی مسائل، ۵/۵۱-۵۲؛ زبیر احمد قاسمی، مولانا، اعضاء کی پیوند کاری، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۱/۲۱۹

۳۔ مصلحت عام ہونی چاہیے کہ جس سے لوگوں کی ایک بڑی تعداد کو فائدہ پہنچے۔[۱]

اسی طرح عرف کیلئے فقہاء نے شرط رکھی ہے کہ وہ عرف عام ہونا چاہئے نہ کہ عرف مشترک۔

۱) عرف عام وہ ہوتا ہے کہ اس تعامل کے مخالف کوئی دوسرا تعامل اس کثرت سے رواج پذیر نہ ہو۔

اور یہاں دو گروہ ہیں ایک شدومد سے پیوندکاری پر عامل ہے اور دوسرا گروہ اس سے گریز کرتا ہے۔

۲) جس عرف میں مفاسد ہوں وہ عرف قابل قبول نہیں، اور پیوندکاری کے باب میں بہت سے مفاسد ہیں مثلاً انسانی اعضاء کی اہانت اور خرید و فروخت وغیرہ۔[۲]

۳) اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو پیوندکاری کے جواز پر عرف عام کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ عرف کی تعریف یہ ہے کہ

" کسی امر میں عرف عادۃ اس وقت مغیر حکم شرعی ہوگا، جب وہ عقلی طور پر بھی نفوس میں قرار پکڑے اور طبیعت سلیمہ کے حامل افراد اسے قبول کرلیں۔ حضرت تھانویؒ نے لکھا ہے کہ جس طرح اجماع کیلئے علماء کی شمولیت ضروری ہے اسی طرح عرف بھی اسی وقت قابل قبول ہوگا جب علماء اس پر نکیر نہ کرتے ہوں۔[۳] جبکہ پیوندکاری کے بارے میں علماء کی اکثریت عدم جواز کی رائے رکھتی ہے۔"[۴]

مصلحت کے ذیل میں ذکر کردہ مثالوں کی توضیح

مجوزین نے مصلحت کے جواز میں تین مثالیں پیش کی تھیں، حالانکہ تینوں میں بنیاد مصلحت نہیں بلکہ دیگر علتیں ہیں۔

۱۔ مردہ حاملہ عورت کے پیٹ سے بچہ نکالنا۔ اولاً تو حاملہ اور اسکے پیٹ کا بچہ ایک ہی چیز ہے دو چیزیں نہیں اسلئے اس پر قیاس ہی غلط ہے۔ نیز یہاں زندگی کا بچنا یقینی ہے جبکہ پیوندکاری کی صورت میں زندگی کا بچنا موہوم ہے۔[۵]

۲۔ ثانیاً یہ زندہ بچے کے حق کو پورا کرنے کے لئے ہے۔[۶]

۱۔ فقہی مضامین، ص ۳۵۵-۳۵۶

۲۔ انسانی اعضاء کی پیوندکاری کا شرعی جائزہ، ص ۲۴

۳۔ امداد الفتاویٰ، ۳۲/۳

۴۔ انسانی اعضاء کی پیوندکاری کا شرعی جائزہ، ص ۲۳

۵۔ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۵۹

۶۔ مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی کی رائے، مشمولہ جدید فقہی مباحث، ۲۳۱/۱؛ فقہی مضامین، ص ۳۵۸

۳۔ نیز یہ تولید کا ایک طریقہ ہے یا حادثہ سے نجات دلانے کی غرض سے ہے۔[۱]

۴۔ موتی نگلنے کی صورت میں مال کا حصول میت سے متعلقہ ایک حق تھا۔ جسکا پورا کرنا ضروری ہے، اور یہ بھی اس صورت میں ہے کہ میت کے ترکہ سے اس موتی کی قیمت مثل ادا نہ ہوتی ہو۔[۲]

۵۔ جہاں تک جنگ میں کافروں کا مسلمانوں کو ڈھال بنالینا ہے، تو جب تک محاصرہ ممکن ہو، اور کافروں کا مسلمان علاقوں پر تسلط کا خوف نہ ہو تو مسلمان فوج کیلئے ڈھال بنے ہوئے قیدی مسلمانوں کا قتل جائز نہیں۔[۳]

حالت اضطرار میں مردار کا کھانا، دلیل کا جواب

مجوزین کی ایک دلیل یہ بھی تھی جو صفحات بالا میں ذکر ہوئی، اسکے بارے میں چند باتیں ذکر کی گئیں ہیں۔

۱۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ مضطر کیلئے مردار کے کھانے پر پیوندکاری کو قیاس کرنا غلط ہے اسلئے کہ پیوندکاری معالجہ ہے اور معالجہ میں اور اکل میں فرق ہے۔

☆ علاج سنت ہے اکل للمضطر فرض ہے۔[۴]

☆ اکل (کھانے) میں شبع (پیٹ بھر جانا) متیقن ہے جبکہ معالجہ میں شفاء ظنی ہے۔[۵]

☆ جبکہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ پیوندکاری از قسم معالجہ بھی نہیں ہے کیونکہ تداوی میں فقہاء نے تمام نا قابل احترام چیزیں مثلاً خون، پیشاب وغیرہ کا ذکر کیا ہے جبکہ پیوندکاری میں قابل احترام چیزیں مثلاً آنکھ، ناک، وغیرہ استعمال ہوتے ہیں۔[۶]

☆ اگر ایک طرف شوافع کے ہاں مضطر کیلئے لحم انسانی کے کھانے کی اجازت ہے تو دوسری طرف تداوی میں انسانی عضو کی پیوندکاری ممنوع ہے۔ نیز عضو انسانی منفصل ہو جانے کے بعد شوافع کے نزدیک نجس ہے چنانچہ عضو انسانی نجس ہوتے ہوئے پیوندکاری کی ممانعت کے باوجود اکل لحم نسانی پر قیاس کرتے ہوئے پیوندکاری کی اجازت دینا تلفیق ہے

۱۔ احسن الفتاوی، ۲۷۵/۸

۲۔ فقہی مضامین، ص ۳۵۸

۳۔ محولہ بالا

۴۔ انسانی اعضاء کی پیوندکاری کا شرعی جائزہ، ص ۲۱

۵۔ احسن الفتاوی، ۲۷۶/۸

۶۔ انسانی اعضاء کی پیوندکاری کا شرعی جائزہ، ص ۲۱

جو جائز نہیں [۱]

اگر کوئی خون اور دودھ پر قیاس کرے تو وہ بھی غلط ہے۔ اسلئے کہ

۱) خون دینا اور دودھ تغذیہ (غذا دینا ہے) اور پیوندکاری معالجہ ہے۔

۲) خون سے معالجہ کی اجازت خلاف قیاس ہے اور خلاف قیاس اپنے مورد پر بند ہوتا ہے اس پر پیوندکاری کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

۳) خون کے اخراج میں کسی عضو کی قطع وبرید نہیں ہوتی۔

۴) خون میں لحوق شین نہیں۔

۵) بسا اوقات خون کا اخراج ناگزیر ہوتا ہے جیسے نکسیر کی صورت میں [۲]

اور جن حضرات کے نزدیک پیوندکاری معالجہ نہیں ان کے نزدیک تو خون پر قیاس ویسے ہی غلط ہے۔ [۳]

مانعین کے دلائل پر مجوزین کے اعتراضات

پہلا اعتراض یہ ہے کہ پیوندکاری میں اہانت نہیں ہے، اس لیے کہ اہانت کا کوئی مستقل معیار شریعت نے مقرر نہیں کیا۔ اور جہاں شریعت نے کوئی مستقل معیار مقرر نہ کیا ہو، عرف وہاں حاکم ہوتا ہے، چنانچہ ڈاکٹر وھبہ الزحیلی لکھتے ہیں:

" قال الفقهاء ایضاً کل ماورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فیه ولا فی لغة یرجع فیه الی العرف کالحرز فی السرقة" [۴]

فقہاء نے کہا ہے کہ جو چیز شریعت میں مطلقاً وارد ہوئی ہے اور اسکے لئے شریعت میں کوئی ضابطہ نہیں ہے تو عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا، جیسے سرقہ میں حفاظت کا مصداق۔

چنانچہ اب اہانت کا مفہوم عرف پر ہی معتبر ہوگا اور عرف اب پیوندکاری میں اہانت کا نہیں ہے بلکہ اگر مردہ وصیت کر کے جائے کہ میرے اعضاء استعمال کر لیے جائیں تو معاشرے میں اسے عزت وتکریم سے نوازا جاتا ہے۔ [۵]

---

۱ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۶۱

۲ احسن الفتاویٰ، ۲۷۶/۸

۳ انسانی اعضاء کی پیوندکاری کا شرعی جائزہ، ص ۲۱

۴ اصول الفقہ الاسلامی، ۸۳۱/۲

۵ جدید فقہی مسائل، ۴۹/۵

نیز یہ کہ محض انسانی جان کے بچاؤ کیلئے فقہاء نے قرآنی آیات تک کو خون وغیرہ سے لکھنے کا جواز فراہم کیا ہے۔

"والذی رعف فلا یر قا ء دمه فا را د ان یکتب بد مه علی جهته شیاً من القران قا ل ابو بکر یجوز"[۱]

جس شخص کو نکسیر ہو اور خون بند نہ ہوتا ہو وہ اپنے خون سے اپنی پیشانی پر قرآن کا کوئی حصہ لکھنا چاہے تو ابوبکر کہتے ہیں جائز ہے۔

نیز فقہاء نے محض انسانی جان کی بقاء کے لئے بہت سی قابل احترام چیزوں کی اہانت برداشت کی ہے۔[۲]

انسانی اعضاء کے استعمال کی ممانعت۔ دلیل کا جواب

مجوزین کہتے ہیں کہ انسانی اعضاء کے استعمال کی ممانعت جس حدیث سے معلوم ہوتی ہے اس میں انسانی بالوں کے استعمال سے محض زینت مطلوب ہے لہذا وہاں وجہ لعنت زینت ہے نہ کہ انسانی بالوں کا استعمال[۳] لیکن اگر ایسا ہوتا تو جانوروں کے بالوں کے استعمال پر بھی پابندی ہوتی حالانکہ ایسا نہیں۔[۴]

نیز اسے تزئین کے ساتھ خاص کرنا تمام شراح حدیث کی تشریحات کو نظر انداز کرنا ہے۔ شراح نے اس حدیث سے مطلقاً اعضاء انسانی کے استعمال کی ممانعت سمجھی ہے اور اس پر ان کا اتفاق ہے۔[۵]

یہ اعتراض پیوندکاری کی اجازت سے انسان قابل خرید و فروخت چیز بن جائے گا۔[۶] مجوزین کہتے ہیں اس خدشہ کا بلاشبہ اندیشہ ہی نہیں، بلکہ مشاہدہ ہے اسکے لئے قانون سازی کی جانی چاہیے۔[۷]

۱۔ خلاصۃ الفتاویٰ، ۳۶۱/۴
۲۔ جدید فقہی مسائل، ۵۱/۵-۵۲
۳۔ ایضاً، ۵۳/۵
۴۔ فقہی مضامین، ص ۳۵۳
۵۔ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۵۴-۲۵۵
۶۔ فقہی مضامین، ص ۳۵۳
۷۔ جدید فقہی مسائل، ۵۴/۵

انسانی اعضاء کی خرید وفروخت کا مسئلہ

انسانی اعضاء کی خرید وفروخت کے سلسلے میں چند امور قابل لحاظ ہیں۔

۱۔ شریعت نے بعض مواقع پر انسانی جان اور انسانی اعضاء کو متقوم (قیمت والا) ٹھہرایا ہے، یہ اس وقت ہے جب انسان کو ہلاک کردیا جائے یا اس کا کوئی عضو تلف کردیا جائے۔

۲۔ پورے انسانی جسم کی خرید وفروخت بھی حرام ہے۔

۳۔ انسانی بال اور دودھ یہی دو چیزیں تھیں جن سے گزشتہ زمانے میں فائدہ اٹھایا جاتا تھا، فقہاء نے ان میں سے بالوں کی خرید وفروخت کی ممانعت کی ہے، اور وجہ احترام آدمیت کو ٹھہرایا ہے۔

" وشعر الا نسان والا نتفا ع به ای لم یجز بیعه لان الادمی مکر م غیر مبتذل فلا یجوز ان یکو ن شی ء من اجزا ء ه مها نا مبتذلا"[۱]

۴۔ علامہ شامی نے بالوں کی طرح انسانی ناخنوں کی خرید وفروخت کو بھی ممنوع ٹھہرایا ہے۔[۲]

۵۔ دودھ کی خرید وفروخت میں اختلاف ہے۔ احناف نے احترام آدمیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسے ناجائز قرار دیا ہے۔ البتہ امام ابویوسفؒ نے اسے جائز رکھا ہے۔ شوافع اور مالکیہ کے نزدیک بھی جائز ہے اسی طرح ابن قدامہ حنبلی، ابن مفلح اور دیگر حنابلہ بھی جواز ہی کی طرف گئے ہیں۔[۳]

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی تحقیق یہ ہے کہ جن اشیاء سے بوجہ نجاست یا بوجہ حرمت انتفاع نہ ہو سکے اگر وہ قابل انتفاع ہو جائیں تو ان کی خرید وفروخت جائز ہے۔ جیسے گوبر اور ریشم کے کیڑے کی فروخت جائز قرار دی گئی ہے۔ نیز یہ کہ اگر کسی شئے کی خرید وفروخت اصلاً ممنوع ہو اور وہ کسی نص صریح کے خلاف نہ ہو لیکن انسانی ضرورت اور تعامل اس کے جواز کا تقاضا کرتے ہوں تو اس کی بیع جائز ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ان دو امور سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسانی اعضاء کی از راہ مجبوری خرید جائز ہے، فروخت جائز نہیں ہے۔[۴]

---

۱ البحر الرائق، ۱۸/۶

۲ رد المحتار، ۲۳۶/۵

۳ البحر الرائق، ۸۷/۶: الھدایہ، ۳۵/۳: مغنی المحتاج، ۱۱۲/۲: المجموع، ۲۳۱/۹: الغزالی، محمد بن محمد، الوسیط، قاہرہ، دار السلام، ۱۴۱۷ھ، ۲۰/۳: مواہب الجلیل شرح مختصر الخلیل، ۳۶۵/۴: المغنی، ۱۷۷/۴: الانصاف، ۲۷۷/۴: ابن مفلح، ابراہیم بن محمد، المبدع، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۰ھ، ۱۲/۴

۴ جدید فقہی مسائل، ۵۷/۵-۵۹

حاصلِ بحث

اگر فقہی جزئیات اور فقہاء کے ذکر کردہ قواعد کی طرف نظر کی جائے تو مانعین کا مسلک زیادہ مضبوط معلوم ہوتا ہے

بایں وجوہات

۱۔ بعض جزئیات صراحتاً انسانی ہڈی سے پیوند کاری کی ممانعت میں وارد ہوئی ہیں جیسا کہ الاتم کے حوالے سے صریح مسئلہ گزر چکا ہے۔

۲۔ انسانی جسم کی اہانت کی ممانعت پر اتنی کثیر فروعات موجود ہیں کہ ان سے صرفِ نظر کرنا مشکل ہے۔

۳۔ محض مصلحت مرسلہ یا عرف پر جدید مسائل کا فیصلہ کر دینا دین میں خودسری ہے۔ پیوند کاری کی کھلی رخصت دے دینا انسانی لاشوں بلکہ زندوں کی خرید و فروخت کی کھلی چھٹی دے دینے کے مترادف ہے اور عملاً صورتِ حال اس سے کہیں گھمبیر ہے۔ پاکستان گردوں کی خرید و فروخت کی عالمی منڈی بن چکا ہے۔

البتہ

مطلقاً اضطرار وہ واحد وجہ ہے جسکی بناء پر محدود پیمانے پر چند کڑی شرائط کے ساتھ اسکی اجازت دی جاسکتی ہے چنانچہ مجوزین کو بھی ان شرائط کا پاس اور لحاظ ہے۔ مجوزین میں سے اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا اعلامیہ درج ذیل ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا اعلامیہ

۱۔ اعضاء انسانی کا فروخت کرنا حرام ہے۔

۲۔ اگر کوئی مریض ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اسکا کوئی عضو اس طرح بے کار ہو کر رہ گیا ہے کہ اگر اس عضو کی جگہ کسی دوسرے عضو کی اس کے جسم میں پیوند کاری نہ کی جائے تو قوی خطرہ ہے کہ اس کی جان چلی جائے گی اور سوائے انسانی عضو کے کوئی دوسرا متبادل اس کمی کو پورا نہیں کر سکتا اور ماہر قابل اطباء کو یقین ہے کہ سوائے عضو انسانی کی پیوند کاری کی صورت کے کوئی راستہ اسکی جان بچانے کا نہیں ہے اور عضو انسانی کی پیوند کاری کی صورت میں ماہر اطباء کو ظن غالب ہے کہ اسکی جان بچ جائیگی اور متبادل عضو انسانی اس مریض کیلئے فراہم ہے تو ایسی ضرورت و مجبوری اور بے بسی کے عالم میں عضو انسانی کی پیوند کاری کروا کر اپنی جان بچانے کی تدبیر کرنا مریض کیلئے مباح ہے۔

۳۔ اگر کوئی تندرست شخص ماہر اطباء کی رائے کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اگر اسکے دو گردوں میں سے ایک گردہ نکال لیا جائے تو بظاہر اس کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور وہ اپنے رشتہ دار مریض کو اس حال میں دیکھتا ہے کہ اگر اس کا

خراب گردہ بدلا نہیں گیا تو بظاہر حال اس کی موت یقینی ہے اور اس کا کوئی متبادل موجود نہیں ہے تو ایسی حالت میں اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ بلا قیمت اپنا ایک گردہ اس مریض کو دے کر اس کی جان بچائے۔

۴۔ اگر کسی شخص نے یہ ہدایت کی کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے اعضاء پیوند کاری کے لئے استعمال کئے جائیں جسے عرفِ عام میں وصیّت کہا جاتا ہے از روئے شرع اسے اصطلاحی طور پر وصیّت نہیں کہا جا سکتا اور ایسی وصیّت اور خواہش شرعاً قابلِ اعتبار نہیں ہے۔[1]

اسلامی نظریاتی کونسل کا فیصلہ

اسلامی نظریاتی کونسل نے دو گواہوں اور اقرب وارث کی موجودگی میں اعضاء کے استعمال کی وصیّت کو جائز قرار دیا ہے۔ باقی تمام امور اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کی تجاویز سے ملتے جلتے ہیں۔ کونسل نے اسے آرڈیننس کی شکل دے کر وزارتِ صحت کو بھجوا دیا ہے، اب حکومت پاکستان نے اسے نافذ کر دیا ہے۔ رپوٹ میں لکھا ہے کہ کونسل نے اس آرڈیننس کی تیاری میں مجمع الفقہ الاسلامی جدہ، المجمع الفقہی مکۃ المکرمہ، ہیئۃ کبار العلماء سعودی عرب اور اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے فیصلہ جات کے ساتھ ساتھ دمشق کے محقق ڈاکٹر محمد فارح کا علمی اور تحقیقی مقالہ بھی پیشِ نظر رکھا ہے۔[2]

محقق کی رائے میں کونسل نے وصیت کو جائز رکھ کر غلطی کی ہے، اس لیے کہ یہ اعضاء انسانی کی عمومی اہانت کا دروازہ کھولنا ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ مانعین میں سے پاکستان سے ڈاکٹر مفتی عبد الواحد کی رائے یہ ہے کہ ایک محدود حد تک پیوندکاری کی اجازت ہے۔ مثلاً (Needle biopsy) کے ذریعے مفتی کے جگر کے کچھ خلئے لے کر مریض کے جسم میں داخل کر دیے جائیں جن میں تقسیم در تقسیم کے عمل سے اضافہ ہو جائیگا۔ اسی طرح اس عمل کے ذریعے ہڈی کا گودا (Bone marrow) حاصل کر کے مریض کے جسم میں داخل کرنا جائز ہوگا۔[3]

حاصلِ بحث یہ ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی کا اعلامیہ زیادہ جامع اور قریب بہ شریعت ہے اسلامی نظریاتی کونسل کی رائے میں وصیّت کا جواز غیر شرعی ہے اور ڈاکٹر مفتی عبد الواحد کی رائے احتیاط پر مبنی ہے۔

۱۔ اہم فقہی فیصلے، ص ۱۲-۱۳

۲۔ سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۱ء، ۲۰۰۰ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۱۰۳-۱۴۴

۳۔ فقہی مضامین، ص ۳۶۳

تولید کے جدید طریقے

میڈیکل سائنس نے جہاں دیگر گوشہ ہائے حیات میں جدید طریقے متعارف کروائے ہیں وہاں تولید اور پیدائش کے میدان میں بھی جدید طریقوں کی بنیاد ڈالی ہے، یہ طریقے مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ کلوننگ

۲۔ مصنوعی تخم ریزی

۳۔ ٹیسٹ ٹیوب بے بی

۴۔ ایکسی (ICSI)

۵۔ کرائیوفریزنگ

ان طریقوں میں سے کلوننگ انتہائی منفرد اور مختلف طریقہ ہے لہذا اسکے متعلق الگ سے گفتگو کی جائے گی۔
باقی طریقوں کی تفصیل شرعی حکم کی تحقیق درج ذیل ہے۔

مصنوعی تخم ریزی (Artificial insemination)

اس طریقہ میں مرد کا مادہ منویہ حاصل کر کے مصنوعی طریقے سے عورت کے رحم میں داخل کیا جاتا ہے۔ مرد کا مادہ منویہ سرنج سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اسکی مختلف صورتیں ہیں

۱۔ مادہ منویہ اپنے زندہ شوہر کا ہو

۲۔ مادہ منویہ اپنے مردہ شوہر کا ہو جسکا مادہ منویہ محفوظ کر لیا گیا ہو یا شوہر طلاق بائن یا مغلظہ دے چکا ہو۔

۳۔ مادہ منویہ غیر شوہر کا ہو لیکن اسکو شوہر کا سمجھ کر داخل کر لیا گیا ہو۔

۴۔ مادہ منویہ غیر شوہر کا ہو لیکن اسکی رضامندی کے بغیر عورت نے دھوکہ سے اپنے فرج میں داخل کیا ہو۔

۵۔ مادہ منویہ غیر شوہر کا ہو لیکن اسکی رضامندی سے عورت نے وہ اپنے فرج میں داخل کیا ہو۔ [1]

ٹیسٹ ٹیوب بے بی (test tube baby)

ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر الیس رضی الدین نے لکھا ہے کہ شوہر کا تولیدی جرثومہ اور بیوی کا ایگ لے کر ایک ٹیسٹ ٹیوب میں ایک خاص ماحول میں افزائش کی جاتی ہے، ٹیسٹ ٹیوب کے اندر ہی اس انڈے کو ایک سے دو، دو سے چار، چار سے آٹھ اور آٹھ سے بارہ خود مختار حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، بعد ازاں ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا یہ افزائش شدہ انڈہ کسی دوسری خاتون کے ایک نارمل بچے کی طرح جنم لے گا۔

---

[1] فقہی مضامین، ص ۳۰۵۔۳۰۶

اس سے واضح ہوگیا کہ ہم شکل انسان پیدا کرنے کا طریقہ کلوننگ ٹیکنالوجی ہی نہیں بلکہ ٹیسٹ ٹیوب ٹیکنالوجی کے ذریعے بھی ہم شکل انسان پیدا کئے جاسکتے ہیں، اور انکی تعداد حسب منشاء بڑھائی جاسکتی ہے۔[۱]

ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی بھی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں۔

۱۔اجنبی مرد و عورت کے مادہ منویہ اور بیضۃ المنی کو باہم خلط کر کے تولید عمل میں آئے پھر یہ ضروری نہیں کہ افزائش کیلئے اسی عورت کے رحم کو استعمال کیا جائے اس عورت کے علاوہ کسی اور عورت یا مرد کی قانونی و شرعی بیوی کے رحم کو بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔

۲۔میاں بیوی کے مادہ ہائے حیات کو باہم ٹیوب میں مخلوط کیا جائے اور پھر بیوی کے رحم میں منتقل کیا جائے یا اس مرد کی دوسری بیوی کے رحم میں منتقل کردیا جائے کیونکہ پہلی بیوی زچگی کی متحمل نہیں ہوسکتی[۲]

ایکسی (ICSI) :

طبی ماہرین نے ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی ایک جدید شکل ایکسی کے نام سے متعارف کرائی ہے، ایکسی اس طریقہ تولید کو کہتے ہیں جس میں صرف مرد کے sperm نطفہ کا نیوکلیس انڈے میں ڈالا جاتا ہے۔ یہ طریقہ ان مردوں کیلئے کرن امید ہے جنکے sperms میں زیادہ حرکت نہیں ہوتی[۳]

کرائیو فریزنگ:

کرائیو فریزنگ کے بارے میں ایک ڈاکٹر لکھتے ہیں کہ کرائیو فریزنگ ایسے عمل کو کہتے ہیں جس میں سپرم، ایگ یا ایمبر یو کو مخصوص جگہ میں سٹور کرلیا جاتا ہے، یہ ان مریضوں کے بارے میں ہے جن میں ایسے خاوندوں کی بڑی تعداد موجود ہے جنکی رپورٹ کبھی بہتر ہوتی ہے کبھی خراب۔ اس صورت میں انکے سپرم کو پانچ سال کیلئے مخصوص جگہ میں سٹور کرلیا جاتا ہے۔ اس طرح ایگ اور ایمبر یو بھی، البتہ جو ایمبر یو سٹور کیا جاتا ہے یا رحم میں منتقل کیا جاتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے جو بہتر کوالٹی کا ہو۔ اسکے لئے گریڈنگ کی جاتی ہے اور کوالٹی کنٹرول ہوتا ہے، اس لئے بچے زیادہ صحت منداور توانا ہوتے ہیں۔[۴]

تولید کے جدید طریقوں کی شرعی حیثیت:

تولید کے ان جدید طریقوں میں سے وہ تمام طریقے جن میں مرد کا مادہ تولید اجنبی عورت (کرائے کی ماں) کے رحم میں رکھا جاتا ہے یا خاوند بیوی کے مادہ ہائے تولید ٹیوب میں خلط کر کے کسی اجنبی عورت کے رحم میں مزید پرورش کیلئے رکھے جائیں،

---

۱ مرتضائی، محمد انوارالرسول، کلوننگ کے ذریعہ تولید کی شرعی حیثیت، مشمولہ کلوننگ (مرتب) نور احمد شاہتاز، ڈاکٹر، کراچی، سکالرز اکیڈمی، ۱۹۹۸ء، ص ۷۶

۲ جدید فقہی مسائل، ۵/۹۸-۱۰۰

۳ کلوننگ کے ذریعہ تولید کی شرعی حیثیت، ص ۷۵

۴ ایضاً، ص ۷۶-۷۷

یہ سب صورتیں فقہاء کے نزدیک ناجائز ہیں، کیونکہ ان طریقوں میں نطفوں کے اختلاط سے نسب خلط ہو جاتا ہے اور مزید یہ کہ تمام صورتیں زنا کے مترادف ہیں۔ [۱] البتہ اگر میاں بیوی کے نطفوں کو خارج میں تلقیح کے عمل تک پہنچا کر اجنبی عورت کے رحم میں رکھا جائے تو یہ صورت ڈاکٹر اشرف علیم جائیسی کے ہاں جائز ہے۔[۲]

البتہ یہاں اس مترادف زنا فعل پر حد جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ بہر حال زنا ایک زن و شو کا جسمانی فعل ہے نیز اس میں مرد و عورت لذت حاصل کرتے ہیں اور یہاں ایسی صورت نہیں البتہ قاضی تعزیر عائد کر سکتا ہے۔[۳]

ان صورتوں میں نسب کیا ہوگا، اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جس اجنبی عورت کے رحم میں پرورش ہوئی ہے، اگر وہ شوہر والی ہے تو پھر بچہ اس کے خاوند کا ہوگا اور اگر کنواری ہے تو ایسی صورت میں بچہ اس ماں کی طرف منسوب ہوگا اور اس اجنبی مرد کا نہیں ہوگا، جس کا نطفہ تھا۔ البتہ غلطی سے شوہر کا نطفہ سمجھ کر داخل کر لیا یا شوہر کو دھوکہ دے کر جانتے بوجھتے ہوئے نطفہ داخل کر لیا تو ایسی صورت میں صاحب نطفہ کا بچہ ہوگا۔ [۴]

ان صورتوں کے ناجائز ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل موجود ہیں۔

۱۔ شریعت اسلامیہ کا اصول ہے کہ

"لا یعار الفرج" [۵]

''فرج یعنی شرم گاہ کو عاریت پر نہیں لیا جا سکتا۔''

جبکہ اجنبی عورت کے رحم میں پرورش کی صورت میں فرج اور رحم دونوں کو عاریت لیا جا رہا ہے۔ جب عاریت ناجائز ہے تو اجارہ بطریق اولیٰ ناجائز ہوگا۔[۶]

۲۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے

﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ [۷]

''تمہاری عورتیں تمہارے لئے کھیتیاں ہیں۔''

۱۔ جدید فقہی مسائل ۵/ ۹۸-۱۰۰؛ فقہی مضامین، ص ۳۲۲- ۳۰۵؛ نظام الفتاوی، ۱/ ۳۱۲؛ فتاوی رحیمیہ، ۱۰/ ۱۷۹-۱۸۰؛ فتاوی بینات، ۴/ ۳۱۳-۳۱۹؛ احسن الفتاوی، ۸/ ۲۱۴؛ سید ابو الاعلیٰ، رسائل و مسائل، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۹۹ء، ۱/ ۱۲۵-۱۲۶؛ تفہیم المسائل، ۱/ ۲۵۹؛ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۳۸؛ نعیم احمد نعمانی (مرتب) عصر حاضر کے جدید مسائل اور ڈاکٹر محمد طاہر القادری، کراچی منہاج بک بنک، ۲۰۰۴ء، ص ۳۵

۲۔ جائسی، اشرف علیم، ڈاکٹر، ٹیسٹ ٹیوب بے بی یا تجرباتی نلکی زادہ، معارف، جون ۱۹۹۶ء، ص ۴۳۴

۳۔ جدید فقہی مسائل ۵/ ۹۹

۴۔ جدید فقہی مسائل ۵/ ۹۹؛ فقہی مضامین ص ۳۲۲؛ فتاوی بینات، ۴/ ۳۱۵-۳۱۶

۵۔ یہ ابن سیرین اور حسن بن زیاد کا قول ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب النکاح، ما قالوا فی المرأۃ والرجل یحل لرجل جاریتہ یطأها، ۴/ ۱۳

۶۔ فقہی مضامین، ص ۳۲۲؛ فتاوی بینات، ۴/ ۳۰۳

۷۔ البقرۃ ۲: ۲۲۳

کیونکہ پچھلی دلیل سے یہ واضح ہوگیا کہ رحم دوسرے کے استعمال کیلئے نہیں دیا جا سکتا۔ تو اب یہ بات متعین ہوگئی عورت صرف اپنے شوہر کیلئے کھیتی ہے۔[۱]

۳۔ اس صورت میں اجنبی عورت کا رحم کرائے پر لیا جاتا ہے اور اجارہ شریعت میں خلاف قیاس مشروع ہوا ہے، اور خلاف قیاس پر دوسری فرع کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔[۲]

۴۔ یہ فطرت سلیمہ کے خلاف ہے۔[۳]

۵۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ تم میں سے کوئی بھی ہرگز کسی دوسرے کی کھیتی کو سیراب نہ کرے۔ یعنی دوسرے کی عورت استعمال نہ کرے۔[۴]

۶۔ نطفوں کے اختلاط سے انساب مخلوط ہو جاتے ہیں۔ جبکہ شریعت میں اکثر احکام انساب پر موقوف ہیں۔[۵]

ڈاکٹر اشرف علیم جائسی کی دلیل

جیسا کہ پیچھے گزرا کہ ڈاکٹر موصوف اس رائے کے حامل ہیں کہ جب نطفہ تلقیح (علقہ) کے مرحلہ پر پہنچ جائے تو پھر نسب کے مخلوط ہونے کا احتمال نہیں رہتا۔ لہٰذا اس علقہ کو کسی اجنبی عورت کے رحم میں مزید پرورش کے لیے رکھا جا سکتا ہے۔ لہٰذا کرائے کی ماں (Surrogate Mother) کی یہ صورت جائز ہے۔[۶]

اس دلیل کا جواب

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب کا کہنا ہے کہ اگر چہ یہ بات درست ہے کہ جب نطفہ علقہ کے مرحلہ پر پہنچ جائے اور پھر وہ کسی اجنبی ماں کے رحم میں رکھا جائے تو نسب مخلوط نہیں ہوتا۔ لیکن صرف اتنی بات اس کے جواز کی دلیل نہیں بنتی۔ ڈاکٹر موصوف نے اس مندرجہ بالا صورت کے عدم جواز پر وہی دلائل دیے ہیں جو بھی اوپر گزرے۔[۷]

مختلف فیہ صورتیں

۱۔ خاوند کا مادہ تولید اسکی بیوی کے رحم میں بذریعہ انجکشن داخل کیا جائے۔

۲۔ خاوند اور بیوی کے مادہ ہائے تولید ٹیوب میں رکھ کر اسی بیوی کے رحم میں داخل کیے جائیں۔

۳۔ کسی شخص کی دو بیویاں ہوں اور ایک بیوی زچگی کی متحمل نہیں تو اس بیوی کا اور شوہر کا مادہ ہائے تولید ٹیوب میں رکھ کر دوسری بیوی کے رحم رکھا جائے۔

بعض علماء نے تیسری صورت پر بطریق اولی ناجائز ہونے کی وجہ سے بحث بھی نہیں کی۔

۱۔ فقہی مضامین، ص ۳۳۲ ۲۔ محولہ بالا

۳۔ فقہی مضامین، ص ۳۳۲؛ رسائل و مسائل، ۱/۱۲۵-۱۲۶ ۴۔ جدید فقہی مسائل، ۵/۹۸

۵۔ تفہیم المسائل، ۱/۲۶۰؛ جدید فقہی مسائل، ۵/۹۹ ۶۔ ٹیسٹ ٹیوب بے بی یا تجرباتی نلکی زادہ، ص ۴۳۴

۷۔ فقہی مضامین، ص ۳۳۲

مانعین کا موقف

جہاں تک صورت اول و دوم کا تعلق ہے تو بعض علماء نے اسے غیر فطری طریقہ گردانتے ہوئے ناجائز قرار دیا ہے۔ [۱]

دلائل

اس کے غیر فطری طریقہ ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل دیے گئے ہیں۔

۱۔ سورۃ سجدہ میں مَآءٍ مَّهِيْنٍ (حقیر پانی)[۲]، سورۃ قیامہ میں مَنِيٍّ يُّمْنٰى (ٹپکائی جانے والی منی)[۳]، سورۃ الطارق میں مَآءٍ دَافِقٍ (اچھلنے والا پانی)[۴] سب الفاظ بتلا رہے ہیں کہ وہ منی مرد کے آلہ تناسل سے نکل کر عورت کے رحم میں جائے۔ یہی فطری طریقہ ہے ورنہ عزل یا جلق کی صورت پیش آئیگی۔ جو دونوں ناجائز ہیں۔

۲۔ قرآن میں ہے ﴿وَنُقِرُّ فِي الْاَرْحَامِ﴾ [۵] خدائے تعالیٰ تخلیق انسانی کے مختلف مراحل کے بیان کے بعد فرمار ہے ہیں کہ ہم جس نطفے کو چاہتے ہیں ماں کے پیٹ میں مقررہ معیاد تک ٹھہرائے رکھتے ہیں جبکہ ٹیسٹ ٹیوب بے بی میں نطفہ پیٹ میں نہیں ٹھہرتا۔

۳۔ سورۃ مومنون میں ہے ﴿فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ﴾ [۶] کہ ہم نے ایک محفوظ جگہ مٹی کے خلاصے کو نطفہ بنا کر رکھا جبکہ ٹیسٹ ٹیوب کو کوئی بھی قرار مکین نہیں کہہ سکتا۔ ٹیوب بدل سکتی ہے، جس سے اختلاط نسب کا قوی اندیشہ ہے۔ نیز یہ کہ سورۃ زمر میں سارے مراحل تخلیق بطن میں پورے ہونے کا تذکرہ ہے ﴿يَخْلُقُكُمْ فِيْ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنْۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِيْ ظُلُمٰتٍ ثَلٰثٍ﴾ [۷] وہ تمہیں تمھاری ماؤں کے پیٹوں میں پیدا کرتا ہے۔ اور (بتدریج) تین تاریکیوں میں ایک شکل کے بعد دوسری شکل دیتا چلا جاتا ہے۔

ٹیسٹ ٹیوب بے بی میں کچھ مراحل بطن سے باہر ٹیوب میں سرانجام پاتے ہیں۔

۴۔ کچھ آیات میں براہ راست مباشرت کی طرف راہنمائی دی گئی ہے۔ جیسے ﴿وَقَدْ اَفْضٰى بَعْضُكُمْ اِلٰى بَعْضٍ﴾ [۸] تم مہر کیسے واپس لے سکتے ہو جبکہ تم میں سے بعض بعض سے مباشرت کر چکے ہیں۔ اسی طرح ﴿فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ﴾ [۹] آؤ اپنی کھیتیوں میں جس طرح چاہو۔ اسی طرح ﴿بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ﴾ [۱۰] جماع کرو اور اسکے ذریعے سے وہ چیز تلاش کرو جو اللہ نے تمھارے لئے رکھی ہے۔

---

۱ احسن الفتاوی، ۲۱۵/۸؛ فتاوی بینات، ۳۱۸/۴-۳۱۹؛ فتاوی رحیمیہ، ۱۸۰/۱۰-۱۷۹؛ نظام الفتاوی، ۳۱۲/۱

۲ السجدہ ۸:۳۲ — ۳ القیامۃ ۳۷:۷۵

۴ الطارق ۶:۸۶ — ۵ الحج ۵:۲۲

۶ المؤمنون ۱۳:۲۳ — ۷ الزمر ۶:۳۹

۸ النساء ۲۱:۴ — ۹ البقرۃ ۲۲۳:۲

۱۰ البقرۃ ۱۸۷:۲

۵۔ کچھ آیات میں اس جنسی تعلق کو میاں بیوی کے درمیان مودۃ اور سکون کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے، ﴿لِتَسْكُنُوٓا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[1] تا کہ تم ان سے سکون حاصل کرو اور تمھارے درمیان محبت و ہمدردی پیدا کردی۔

﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ﴾[2]

اللہ نے اسی سے اسکا جوڑ ابنایا تا کہ تم اس سے سکون حاصل کرو پھر جب اس مرد نے اس عورت کو ڈھانپ لیا تو اسے ہلکا سے حمل ہو گیا پھر وہ اسے لیے پھرتی ہے

۶۔ دو ہی طریقے فطری قرار دیے ہیں ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[3] صرف اپنی بیویوں پر یا جن کے وہ مالک ہیں (انھیں سے جنسی خواہش پوری کرتے ہیں)

۷۔ تغیر لخلق اللہ ہے جو حرام ہے۔[4]

جن حضرات نے ٹیسٹ ٹیوب بے بی کو مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے ان میں سے بعض نے خاوند کو دوسری، تیسری شادی کا مشورہ دیا ہے۔[5]

بعض علماء نے صورت اول و دوم کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی ہے کہ بیوی کے رحم میں نطفہ یا مخلوط نطفہ بیوی از خود پہنچائے[6] یا طبیبہ پہنچائے ہے طبیب ہرگز ایسا نہیں کرسکتا۔

۸۔ ایک علت ناجائز ہونے کی یہ ہے کہ عورت فاحشہ (شرم گاہ) کا عورت یا مرد طبیب کے سامنے کھولنا منع ہے۔

چنانچہ مفتی عبدالرحیم لاجپوری فرماتے ہیں:

"ڈاکٹر سے ایسا عمل کرانا قطعی حرام ہے، ستر عورت فرض ہے، عورت کی شرم گاہ (جائے پیشاب) عورت غلیظہ ہے، شرمگاہ کے بالائی حصہ کو بلا وجہ شرعی دوسروں کیلئے دیکھنا جائز نہیں ہے تو اندرونی حصہ کو دیکھنا اور شرم گاہ کو چھونا کس طرح جائز ہو سکتا ہے، میاں بیوی سخت گنہگار ہونگے، اور شوہر از روئے حدیث دیوث بنے گا اور جنت کی خوشبو سے محروم رہے گا۔ لہٰذا اس عمل سے قطعاً احتراز کیا جائے اولاد کا شوق ہے تو دوسری شادی کر سکتے ہیں جائز صورت ہوتے ہوئے ناجائز طریقہ چل پڑا تو آپ سخت

۱۔ الروم ۳۰:۲۱

۲۔ الاعراف ۷:۱۸۹

۳۔ المومنون ۲۳:۶

۴۔ اس عمل کے غیر فطری ہونے کے مندرجہ بالا دلائل مندرجہ ذیل مضمون سے لیے گئے ہیں۔
عبدالغفار حسن، مولانا، فطری نظام تخلیق اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی، فکر ونظر، اکتوبر دسمبر ۱۹۸۸ء، ص ۹۶-۱۰۶

۵۔ فتاویٰ محمودیہ، ۱۸/ ۳۲۲-۳۲۷

۶۔ فتاویٰ بینات، ۴/ ۳۱۸، نیز جامعہ بنوریہ کا فتویٰ ملحق ۳۶

۷۔ فقہی مضامین، ص ۳۱۰

گنہگار اور مبغوض ہونگے"[۱]

یہاں یہ شبہ پیدا ہوسکتا ہے کہ علاج کیلئے مسلمان طبیبہ کے سامنے ستر کھولنے کی عورت کو اجازت ہے اور طبیبہ میسر نہ ہونے کی صورت میں مسلمان طبیب کے سامنے ستر کھولنے کی اجازت ہے، پھر ٹیسٹ ٹیوب بے بی میں اسکی گنجائش کیوں نہیں دی جاتی۔

صاحب احسن الفتاوی اسکا جواب یوں دیتے ہیں:

''ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریق کار میں کسی ایسے مرض کا علاج نہیں کیا جاتا جس کی وجہ کسی جسمانی تکلیف میں ابتلاء ہو، یہ دفع مضرت نہیں بلکہ جلب منفعت ہے، اسلئے یہ عمل لیڈی ڈاکٹر سے بھی کروانا جائز نہیں۔ مرد ڈاکٹر سے کروانا انتہائی بے دینی کے علاوہ ایسی بے غیرتی و بے شرمی بھی ہے جسکے تصور سے بھی انسانیت کوسوں دور بھاگتی ہے، اللہ تعالیٰ کو ناراض کر کے جو اولاد حاصل کی گئی وہ وبال ہی بنے گی۔''[۲]

مفتی محمود حسن گنگوہیؒ نے اس خدشے کا اظہار فرمایا ہے کہ اس طریقہ سے مردوں کے نطفے محفوظ کر لئے جائیں گے، اور خواتین بغیر شادی کے اپنی پسند کے مرد کا نطفہ حاصل کر کے اولاد پیدا کرینگی۔

وہ فرماتے ہیں:

"بعض جگہ اسکی بھی پابندی نہیں کہ ڈاکٹروں ہی کی تجویز کردہ طریق پر مادہ حاصل کیا جائے، لھذا اس انجکشن کی آڑ میں عام زنا کاری کا دروازہ کھل گیا اور عورتوں کے دونوں مقصد حل ہو گئے نہ مانع حمل آلات کی ضرورت ہے کہ بیش قیمت مادہ ضائع ہو نہ استوار کے بعد حمل ضائع کرنے کی ضرورت کہ خواہ مخواہ کی زحمت مول لی جائے، نہ والدین یا غیور دیگر اہل خاندان کی روپوشی، وطن سے فرار نہ خودکشی کی ضرورت کیونکہ یہ اولاد لڑکی نے انتہائی محنت و عصمت کے ساتھ انجکشن کے ساتھ حاصل کی ہے، حرام کاری کے قصد سے کبھی کسی غیر مرد کی صورت بھی نہیں دیکھی"[۳]

پھر یہ ایک قباحت بھی ان طریقوں میں موجود ہے کہ مرد کو اپنا مادہ منویہ جلق کے ذریعے حاصل کرنا پڑتا ہے، جلق فقہاء کے ہاں ناجائز ہے، حنفیہ کی طرف اسکا جواب منسوب ہے لیکن وہ اضطرار کی حالت میں ہے کہ اگر جلق نہ کیا تو فاعل زنا میں مبتلا ہو جائے گا۔[۴]

---

۱ فتاویٰ رحیمیہ، ۱۰/۱۷۹-۱۸۰

۲ احسن الفتاویٰ، ۸/۲۱۵

۳ فتاویٰ محمودیہ، ۱۸/ ۳۲۷

۴ ردالمحتار علی الدر المختار، ۱۸/۲۷

مجوزین کا مؤقف

مجوزین کا مؤقف یہ ہے کہ مندرجہ بالا تینوں صورتیں ناجائز ہیں۔ مرد سے متعلق اعمال طبیب کرے اور عورت سے متعلق کام طبیبہ کرے۔ اگر طبیبہ میسر نہ ہو تو عورت سے متعلق کام مرد طبیب بھی کر سکتا ہے[1]

دلائل

ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ مرد و عورت کی بے ستری بعض اوقات ایسی صورتوں میں بھی جائز رکھی گئی ہے جہاں علاج نہیں ہے۔ مثلاً قدیم طریقہ علاج میں موٹاپے کیلئے حقنہ کروانا[2] ظاہر ہے کہ حقنہ میں معالج کے سامنے بے ستری ہوتی ہے۔ اسی طرح قوت مجامعت بڑھانے کیلئے حقنہ کروانا وغیرہ۔ [3]

۲۔ فقہاء نے ضرورت کے تحت ایسے علاج کی اجازت دی ہے جو عام حالات میں شرعی اعتبار سے درست نہیں ہوتا۔ بے اولاد عورتوں کے لیے اولاد کی خواہش بعض اوقات ایسی شدید ہو جاتی ہے کہ ان کی حالت کو اضطرار کے درجے میں رکھ کر ٹیسٹ ٹیوب بے بی جیسے علاج کی اجازت دی جا سکتی ہے۔ بے اولادی بعض عورتوں میں تو فقہاء کے مقررہ قواعد کے مطابق ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے اور بعض عورتوں میں حاجت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے اور حاجت کے درجے میں بھی فقہاء ایسے علاج کی اجازت دے ہی دیتے ہیں۔[4]

۳۔ جلق یعنی مشت زنی کی فقہاء نے ضرورت کی صورت میں اجازت دی ہے۔ عبدالرشید بخاری لکھتے ہیں:

ولا یحل هذاالفعل خارج رمضان ان قصد قضاء الشهوة وان قصد تسكين الشهوة ارجو ان لا يكون عليه وبال [5]

---

[1] مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی یہ رائے ہے۔ البتہ مولانا عبدالخالق ندوی نے طبیب کے سامنے ستر کھولنے کی اجازت کو مہمل رکھا ہے۔ جبکہ مولانا برہان الدین سنبھلی نے ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی مندرجہ بالا تیسری صورت کے لیے امکان جواز کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن وہ مرد طبیب کے سامنے عورت کو ستر کھولنے کی اجازت ہرگز نہیں دیتے۔
جدید فقہی مسائل، ۹۸/۵-۱۰۶؛ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۴۱؛ ندوی، عبدالمبین عبدالخالق، مولوی، جدید طبی مسائل اور ان کی شرعی حیثیت، معارف، اکتوبر ۲۰۰۴ء، ص ۲۹۸
موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۳۹

[2] خلاصۃ الفتاویٰ، ۳۶۳/۴

[3] قوت مجامعت بڑھانے کے لیے حقنہ کروانے کا جواز امام شافعی کی طرف منسوب ہے لیکن امام سرخسی نے اسے رد کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ ضرورت کا درجہ نہیں رکھتا لہٰذا اس مقصد کے لیے ستر کھولنا جائز نہیں ہوگا۔ المبسوط، ۱۵۶/۱۰

[4] جدید فقہی مسائل، ۱۰۲/۵

[5] خلاصۃ الفتاویٰ، ۲۶۰/۱

تیسری صورت جس میں ایک شوہر کی دو بیویوں میں سے ایک کا مادہ تولید براہ راست یا ٹیوب کے عمل کے بعد دوسری بیوی کے رحم میں رکھا جاتا ہے، اس صورت میں پیدا ہونے والے بچے کی ماں کون ہوگی۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کا کہنا ہے کہ چونکہ نطفہ سے نسب ثابت ہوتا ہے لھذا ہونا تو یہی چاہئے کہ اسکی ماں نطفہ والی ہو نہ کہ حمل والی، لیکن بعض حضرات نے والدہ کے قرآنی لفظ کی روشنی میں بچہ جننے والی کو ماں قرار دیا ہے۔[1]

مفتی عبدالواحد کا کہنا ہے کہ مردانہ اور زنانہ نطفوں کو ملا کے اختلاط اور بیضہ انثیٰ کی بارآوری کے بعد جو علقہ حاصل ہوتا ہے، اس میں کسی اور زنانہ نطفہ یعنی بیضۂ انثی کو بارآور کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اگرچہ انکی بحث اس صورت سے متعلق ہے جس میں اجنبی عورت کے رحم میں پرورش ہوتی ہے تاہم انکے دلائل سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ انکے نزدیک مرد و عورت کے مادہ ہائے تولید کے اختلاط سے نسب ثابت ہوگیا اب رحم والی ماں کی حیثیت محض استعمال ہونے والے رحم سے زیادہ نہیں۔ لہذا نسب نطفہ والی ماں سے ثابت ہوگا۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن مبین میں جو ارشاد ہے:

﴿اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓـِٔيْ وَلَدْنَهُمْ﴾ [2] اولاً تو یہ ظہار کرنے والوں کے بارے میں ہے۔ دوم یہ کہ چونکہ عادتاً وضع حمل وہی کرتی ہے جو اولاً حاملہ ہوتی ہے لہذا اسی کا تذکرہ ہے اور اس عادت کے خلاف حمل اور وضع حمل کا علیحدہ علیحدہ عورتوں سے صدور ہونا نادر ہے اور ''النادر کالمعدوم'' نیز فقہاء کی تصریحات بھی یہی بتلاتی ہیں کہ حمل ثابت النسب ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ ثبوت نسب کے لیے رحم دلیل نہیں بلکہ جنین دلیل ہے۔ لہذا اس بچے کی ماں وہی کہلائے گی جس کا یہ نطفہ ہے اور دوسری عورت جس نے اس کو جنا ہے وہ اس کی رضاعی ماں کے درجے میں رہے گی۔[3]

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی تجویز ہے کہ دونوں بیویوں کو اس بچے کی ماں قرار دیا جائے اور فقہ و میراث کے معاملے میں جس عورت نے حمل کی تکالیف برداشت کی ہے اسے حقیقی ماں تصور کیا جائے۔ اسلئے کہ فقہاء کے ہاں وہ باندی جو دو آقاؤں کے درمیان مشترک ہو اور وہ حاملہ ہو کر بچے کو جنم دے تو اس بچے کے نسب میں دونوں باپ شامل ہونگے اور وہ دونوں کا بچہ ہوگا۔[4]

حاصل بحث

محقق کا خیال ہے کہ ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی اجازت صرف اس صورت میں ہونی چاہیے جب مرد کے نطفے کے اخراج کے لیے طبیب اور اس نطفہ کو عورت کے رحم میں پہنچانے کے لیے طبیبہ میسر ہو ورنہ اس کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔ کیونکہ بے اولادی شریعت کے مقرر کردہ درجۂ اضطرار کے تحت نہیں آتی البتہ اسے درجۂ حاجت کے تحت داخل کیا جاسکتا

۱۔ جدید فقہی مسائل، ۱۰۵/۵

۲۔ المجادلۃ ۵۸:۲

۳۔ فقہی مضامین، ص ۳۲۱-۳۱۰

۴۔ جدید فقہی مسائل، ۱۰۶/۵

ہے اور اس کے لیے طبیبہ کے سامنے ستر کھولنے کی اجازت ہے۔

نسب کے معاملے میں یہی صورت بہتر ہے کہ جس عورت کا نطفہ ہے، اسی کی اولاد ہو اور حمل والی عورت رضاعی ماں کے درجے میں رہے۔

تیسری صورت کہ جس میں ایک بیوی کا نطفہ دوسری بیوی کے رحم میں ڈال دیا جاتا ہے دلائل کی روشنی میں صحیح نہیں۔

فصل دوم

سرجری کے جدید مسائل (۲)

پوسٹ مارٹم

کلوننگ

کلوننگ

تخلیق کے دو طریقے ہیں۔ایک فطری اور دوسرا سائنسی۔
فطری طریقہ تخلیق میں نر و مادہ کے نطفوں کے ملاپ کے بعد تخلیقی عمل شروع ہوتا ہے،سائنسی طریقہ تخلیق میں نر و مادہ کے نطفے رحم کی بجائے خارج میں ملتے ہیں مؤخر الذکر عمل کی مختلف قسمیں ہیں مثلاً ٹیسٹ ٹیوب بے بی،کلوننگ وغیرہ۔
کلوننگ (clonning) لفظ کلون سے نکلا ہے جسکے معنی ہم شکل کے ہیں۔اصطلاحی طور پر کلون(clone) کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں۔
ا۔ایک نامیاتی جسم یا نامیاتی اجسام کے گروپ جو کسی دوسرے نامیاتی جسم سے غیر جنسی(non sexual) افزیجی عمل سے اخذ کیا جائے
۲۔خلیہ یا خلیوں کا گروپ جو ایک خلیہ سے اخذ کیا گیا ہو یا اخذ کئے گئے ہوں۔[1]
کلوننگ سے مراد تخلیق کا وہ غیر فطری طریقہ ہے جسکے ذریعے ایک ہی طرح کے حیوانات یا ان کے اعضاء جزوی یا مکمل طور پر کثیر تعداد میں بنائے جاسکتے ہیں۔[2]
گویا کلوننگ جینیاتی ٹیکنالوجی کی وہ قسم ہے جس میں سالمہ (molecule)، جانوروں یا پودوں کی بہت ساری نقول بنائی جاسکتی ہیں۔[3]

حیوانات میں کلوننگ کی تاریخ نصف صدی سے زیادہ پر محیط ہے۔لیکن سائنس دانوں کو حیوانی کلوننگ میں مکمل کامیابی ۱۹۹۷ء میں حاصل ہوئی، جب اسکاٹ لینڈ کے ڈاکٹر **"ایان ولمٹ"** نے **"روزلین انسٹی ٹیوٹ"** کے تحت ایک ایسی بھیڑ کی پیدائش کا تجربہ کیا جو کلوننگ کے ذریعے پیدا کی گئی تھی۔[4]

بھیڑ کی پیدائش کے بعد سے پوری دنیا میں کلوننگ اور بالخصوص متوقع انسانی کلوننگ ایک اہم موضوع کی شکل اختیار کر گیا۔ایک طرف سائنسدانوں نے کلوننگ کے بارے میں اپنے تجربات بڑھانے شروع کر دیے اور دوسری طرف عوام الناس اور مذہبی طبقوں نے اس پر بحث کرنا شروع کر دی۔اردو میں اس موضوع پر متعدد مضامین مختلف رسائل میں شائع ہوئے،اور کچھ کتب بھی منظر عام پر آئیں۔چونکہ ہمارا دائرہ کار اسکی شرعی حیثیت تک محدود ہے لہذا یہاں صرف اسکے بارے میں فقہائے پاک وہند کی آراء بیان کی جاتی ہیں۔
آراء کے ذکر سے پہلے ضروری ہے کہ اس کے طریقہ اور اقسام کا ذکر کر دیا جائے تا کہ شرعی حکم کا دائرہ کار واضح ہو سکے۔

---

[1] انسانی کلوننگ شرعی نقطہ نظر، قاضی محمد ہارون مینگل، مشمولہ سالانہ رپورٹ ۲۰۰۳۔۲۰۰۲ اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۳۲۶

[2] عبدالرؤف شکوری، ڈاکٹر، کلوننگ ایک تعارف، لاہور، اردو سائنس بورڈ، ۱۹۹۸ء، ص ۶۹-۶۸

[3] کلوننگ کا سائنسی عمل، تعارف و تجزیہ، نثار احمد، ڈاکٹر، ماہنامہ محدث، جلد ۳۵، شمارہ ۱، مدیر، حافظ عبدالرحمن مدنی، لاہور، جامعہ اسلامیہ، ص ۵۷

[4] نور احمد شاہتاز، ڈاکٹر، کلوننگ ایک تعارف مشمولہ کلوننگ، ترتیب و تدوین، نور احمد شاہتاز، ڈاکٹر، کراچی، سکالرز اکیڈمی، ۱۹۹۸ء، ص ۱۶

کلوننگ کی مندرجہ ذیل اقسام ہیں۔

۱۔ بالغ ڈی این اے کلوننگ (Adult DNA clonning)

۲۔ جنین کلوننگ (Embryo clonning)

۳۔ معالجاتی کلوننگ (Therapuetic clonning)

۱۔ بالغ ڈی این اے کلوننگ

اس طریقہ کار میں مؤنث کے بیضہ کے خلیہ سے مرکزہ نکال لیا جاتا ہے۔ اور دوسرے غیر جنسی خلیہ کا مرکزہ اس میں ڈال دیا جاتا ہے۔ پہلی کلونڈ بھیڑ (Cloned) کی پیدائش اسی طریقے سے عمل پذیر ہوئی تھی، اس طریقہ کار کو روزلین طریقہ کار بھی کہتے ہیں [1]

ضروری ہے کہ اس مقام پر کلوننگ کی ذرا تفصیل سے وضاحت کر دی جائے۔

جسم کی بنیادی اکائی خلیہ ہے، چاہے نباتات ہوں، حیوانات ہوں یا انسان۔ خلیہ کے اندر ایک مرکزہ (Nucleus) ہوتا ہے، اس مرکزہ میں دھاگے کی مانند چھوٹے چھوٹے اجسام ہوتے ہیں، یہ کروموسومز کہلاتے ہیں۔

ان کروموسومز میں موروثی خصوصیات کا حامل مادہ ہوتا ہے، اسے جینز کہتے ہیں۔ یہ جینز ایک خاص مالیکیول کا حصہ ہوتے ہیں، اسے DNA کہتے ہیں۔ اس DNA میں تمام موروثی صفات اور متعلقہ شخص کی تمام خصوصیات ہوتی ہیں اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ایک کروڑ افراد میں سے شاید صرف دو افراد کا DNA بمشکل ایک جیسا ہوتا ہو اب کلوننگ اس فعل کا نام ہے کہ بیضہ کو رحم سے لیکر اسکا مرکزہ نکال دیا جاتا ہے اور اسکی جگہ اسی مادہ کے یا کسی نر کے عام جسمانی خلیہ (somatic cell) کا مرکزہ نکال کر ڈال دیا جاتا ہے اور پھر اسے اسی مادہ کے یا کسی (جسکے بیضہ کے مرکزہ کو نکالا تھا) اور مادہ کے رحم میں پرورش کے لئے رکھا جاتا ہے۔ واضح رہے کہ جس خلیہ کا مرکزہ بیضہ کے خلیہ میں ڈالا جاتا ہے وہ عام جسمانی خلیہ ہی ہوتا ہے جو جلد یا اور کسی حصہ سے لیا جاتا ہے [2]

یہاں ایک نکتہ کی وضاحت ضروری ہے، وہ یہ کہ عورت اور مرد کے جنسی خلیوں میں ۲۳، ۲۳ کروموسومز ہوتے ہیں۔ اور ہر مرد و عورت کے غیر جنسی خلیہ میں ۴۶ کروموسومز ہوتے ہیں۔ یہ قدرت کی کاریگری ہے کہ جنسی خلیوں میں ۲۳ اور ۲۳ کروموسومز رکھے ہیں، جو مل کر ۴۶ کروموسومز بنتے ہیں، اور مکمل بچہ اس سے وجود میں آتا ہے۔ اسی لئے بچے میں مرد و عورت دونوں کے اوصاف موجود ہوتے ہیں۔ اب کلوننگ میں جب ۴۶ کروموسومز کے حامل مرکزہ کو ایک بغیر مرکزہ والے بیضہ میں ڈالا جاتا ہے تو پیدا ہونے والا بچہ اسی حامل خلیہ کی مکمل شبیہہ ہوگا، اور یہی کلوننگ کا راز ہے، اس میں کسی انسان کی مکمل

---

[1] کلوننگ کا سائنسی عمل، تعارف و تجزیہ، ص ۵۹؛ ڈاکٹر ناصر افضل کی پریزنٹیشن کے اہم نکات، مشمولہ سالانہ رپورٹ ۲۰۰۳۔۲۰۰۲ اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۲۱

[2] کلوننگ کا سائنسی عمل، تعارف و تجزیہ، ص ۶۱-۶۲

شبیہ پیدا ہو جاتی ہے۔[1]

بالغ ڈی این اے کلوننگ کی چار ممکنہ صورتیں ہوسکتی ہیں۔

۱۔ ایک مادہ کے بیضہ سے مرکزہ نکالا۔ اسی مادہ کے عام جسمانی خلیے کا مرکزہ بیضہ کے خلیہ میں ڈال دیا اور اسی مادہ کے رحم میں پرورش کے لئے رکھ دیا۔

۲۔ رحم دوسری مادہ کا ہو۔

۳۔ جسمانی خلیہ دوسری مادہ کا ہو رحم اسی اول مادہ کا ہوگا۔

۴۔ ایک مادہ کے رحم سے بیضہ کا مرکزہ نکالا۔ اس میں دوسرے نر یا مادہ کے خلیہ کا مرکزہ ڈالا اور ایک اور مادہ کے رحم میں رکھ دیا۔[2]

جنین کلوننگ (Embryo clonning)

اس طریقہ میں جب بیضہ پر کلوننگ کا عمل کر کے اسے زرخیز کرلیا جاتا ہے تو اس میں تقسیم کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ اس سے کئی خلیے پیدا ہوتے ہیں۔ جنہیں بعد ازاں مختلف مادہ کے رحم میں رکھ دیا جاتا ہے۔ اس طریقہ کار میں ایک خلیہ سے کئی کلونڈ حاصل کئے جاسکتے ہیں۔[3]

معالجاتی کلوننگ (Therapeutic clonning)

معالجاتی کلوننگ یہ ہے کہ کسی شخص کے جسم سے خلیہ لیکر مصنوعی طریقہ پر اس سے مکمل عضو یا اعضاء مثلاً دل، لبلبہ، جگر وغیرہ بنا کر، اس بیمار شخص کے جسم میں اسکی پیوندکاری کردی جائے۔[4]

واضح رہے کہ معالجاتی کلوننگ میں ابھی تک کامیابی حاصل نہیں ہوسکی۔

کلوننگ کی شرعی حیثیت

اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا اور مختلف مدارس کے فتویٰ جات سب اس بات پر متفق ہیں کہ انسانی کلوننگ ناجائز اور حرام ہے۔[5] اس کے مندرجہ ذیل دلائل دیے گئے ہیں۔

۱۔ حسن مدنی، حافظ، کلوننگ کیا ہے غیر سائنسی الفاظ میں، (ماہنامہ) محدث، جلد ۳۵، شمارہ ۱، ص ۷۱

۲۔ انسانی کلوننگ شرعی نقطہ نظر، ص ۳۲۷-۳۲۸ ۳۔ ایضاً، ص ۳۲۷

۴۔ ڈاکٹر قاسم مہدی کی پریزینٹیشن کے اہم نکات، مشمولہ سالانہ رپورٹ ۲۰۰۳-۲۰۰۲ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۲۱۵

۵۔ سالانہ رپورٹ ۲۰۰۲ء-۲۰۰۳ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۲۱۶؛ www.ifa-india.org/english/seminars,10.html دارالعلوم کراچی، دارالافتاء جامعہ فاروقیہ نیز مفتی محمد رفیق الحسنی اور مفتی ذاکر حسن نعمانی کے فتاوی اور آراء کا ذکر ڈاکٹر نور احمد شاہتاز نے کیا ہے۔ یہ فتاوی اور آراء بھی کلوننگ کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ کلوننگ، ص ۱۲۶-۱۲۷، ۱۵۷-۱۶۱، ۱۶۳-۱۶۵، نیز مندرجہ ذیل کتب میں بھی اس کے عدم جواز کا ذکر ہے۔
فقہی مضامین، ص ۳۳۷؛ جدید فقہی مسائل، ص ۱۱۰/۵؛ نظام الفتاویٰ، ۳۳۹/۱

۱۔فقہاء کے ہاں پیدائش کے فطری طریقہ کے علاوہ تمام طریقے ممنوع ہیں ،ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے مسئلہ کے ذیل میں اسکے عدم جواز کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی گزری ہے کہ متذکرہ بالا طریقہ غیر فطری ہے، تو جب ٹیسٹ ٹیوب میں جنسی خلیہ کے غیر فطری عمل سے بارآور ہونے کی اجازت نہیں تو غیر جنسی خلیہ سے بارآوری کس طرح جائز ہو سکتی ہے۔[۱]

۲۔ کلوننگ کے عمل میں اگر کسی عورت کے رحم کو عاریۃً یا اجرۃً استعمال کیا جائے تو یہ بھی ناجائز اور حرام ہے کیونکہ حدیث میں آتا ہے۔لا یعار الفرج[۲] کہ رحم وفرج کو عاریت پر نہیں لیا جا سکتا، جب ان کو عاریت کی بجائے اجرت پر لیا جائے تو یہ بطریق اولی حرام ہوگا۔[۳]

۳۔کلوننگ کے ذریعہ پیدائش کی صورت میں نسب، وراثت اور نان ونفقہ کے مسائل پیدا ہوں گے۔[۴]

۴۔کلوننگ عبث فی الخلق ہے، کیونکہ اس میں حیات انسانی کی بقا نہیں ہے۔حیات انسانی کی بقاء اور فطری طریقوں پر ہے، اپنی منکوحہ سے یا مملوکہ سے مباشرت۔[۵]

۵۔جس عورت کے رحم میں کلوننگ کے عمل سے خلیہ داخل کیا جائیگا اسکی بے پردگی ہوگی۔[۶]

البتہ ڈاکٹر طاہر القادری کی رائے یہ ہے کہ کلوننگ انسانوں میں اگر کامیاب ہوگئی تو جائز ہوگی۔وہ لکھتے ہیں کہ:

"کلوننگ ٹیکنالوجی اگر جانوروں کی طرح انسانوں میں بھی شروع ہوگئی تو شریعت مطہرہ کو اس پر کوئی اعتراض نہ ہوگا اور وہ جائز ہوگی۔"[۷]

اسی طرح پروفیسر منیب الرحمٰن کی رائے ہے کہ اگر بیوی کے بیضہ کے خلیہ سے DNA نکال کر شوہر کے جسمانی غیر جنسی خلیہ کا DNA اس میں داخل کر کے اسی بیوی کے رحم میں رکھ دیا جائے تو اسے جائز ہونا چاہئے۔اگر چہ انکی یہ رائے حتمی نہیں تاہم اسلامی نظریاتی کونسل کے زیر اہتمام اجلاس میں انہوں نے اسی رائے کا اظہار کیا ہے۔[۸]

پروفیسر مذکور کی رائے تحقیقی اعتبار سے غلط ہے اس لئے کہ کلوننگ کے حرام ہونے کی علت محض اختلاط نسب نہیں

---

۱ فقہی مضامین ،ص ۳۳۷؛ ذاکر حسن نعمانی، مفتی ،کلوننگ جینیاتی انجیرنگ میں انقلاب یا مخلوق خدا کا مذاق مشمولہ کلوننگ ،ص ۱۲۶-۱۲۷

۲ اس کی تخریج پیچھے گزر چکی ہے۔

۳ فقہی مضامین ،ص ۳۳۵

۴ جدید فقہی مسائل ،۵/۱۱۰-۱۱۱؛ دار العلوم کراچی کا فتوی مشمولہ کلوننگ ،ص ۱۵۷

۵ اس دلیل کا ذکر متعدد فتاویٰ اور آراء میں موجود ہے۔دارالافتاء دار العلوم کراچی، دارالافتاء جامعہ فاروقیہ نیز مفتی محمد رفیق الحسنی اور مفتی ذاکر حسن نعمانی کے فتاوی اور آراء میں اس دلیل کا ذکر ہے۔کلوننگ ،ص ۱۲۶ ـ ۱۲۷، ۱۵۷ ـ ۱۶۱، ۱۶۳ ـ ۱۶۵، فقہی مضامین ،ص ۳۳۷؛ جدید فقہی مسائل ،ص ۵/۱۱۰؛ نظام الفتاویٰ، ۱/۳۳۹

۶ مفتی محمد رفیق الحسنی کی رائے مشمولہ کلوننگ ،ص ۱۶۳

۷ پروفیسر ڈاکٹر محمد طاہر القادری کی منفرد رائے مشمولہ کلوننگ ،ص ۱۶۶

۸ سالانہ رپورٹ ۲۰۰۲ء-۲۰۰۳ ،اسلامی نظریاتی کونسل ،ص ۲۱۵

بلکہ عبث فی الخلق بھی ہے، نیز فطری طریقہ سے اعراض بھی ہے۔

جہاں تک ڈاکٹر طاہر القادری کی رائے کا تعلق ہے۔ تو انکے پاس شائد اپنے دعوے کی دلیل نہیں۔

محقق کی رائے

راقم الحروف کی رائے میں انسانی کلوننگ کو اسکی تمام قسموں سمیت ناجائز قرار دیا جانا چاہیے البتہ معالجاتی کلوننگ چونکہ معالجہ سے تعلق رکھتی ہے اسلئے اس کا جواز ہونا چاہئے۔

پوسٹ مارٹم

پوسٹ مارٹم کا شرعی جواز دور جدید کا ایک اہم اجتہادی مسئلہ ہے۔ یوں تو اعضاء کی پیوند کاری کے مسئلہ کے ذیل میں اس پر اصولی بحث ہو چکی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ جسم انسانی کی تکریم وتوقیر کے باعث کوئی بھی عمل ناجائز ہے جس میں اہانت کا پہلو نکلتا ہو۔ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو پوسٹ مارٹم میں جسم انسانی کی اہانت پیوند کاری سے بہت زیادہ ہے جیسا کہ آگے اس کے طریقہ کار کے تفصیلی ذکر سے معلوم ہو جائے گا۔ البتہ دور جدید میں اسکی اہمیت کے پیش نظر فقہائے پاک وہند کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

قبل اسکے کہ ان علماء کے موقف اور اسکے دلائل ذکر کیے جائیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پوسٹ مارٹم کی اقسام اور طریقہ کار کا ذکر کر دیا جائے۔

پوسٹ مارٹم لاطینی زبان کا لفظ ہے جسکا معنی ہے مرگ کے بعد۔ میڈیکل سائنس کی اصطلاح میں میڈیکل آفیسر کا نعش کا معائنہ کرنا پوسٹ مارٹم کہلاتا ہے۔ پوسٹ مارٹم کی مندرجہ ذیل اغراض ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ نامعلوم نعش کی شناخت کرنا۔

۲۔ موت کے سبب اور موت کے بعد کی مدت کا تعین کرنا۔

۳۔ نومولود میں اس امر کی تحقیق کہ پیدائش کے وقت زندہ تھا یعنی اس میں حیات کی قابلیت تھی یا نہیں۔

پوسٹ مارٹم کا ایک اساسی اصول یہ ہے کہ معائنہ مفصل اور مکمل ہونا چاہیے۔ جسم کے تینوں جوف یعنی سینہ، پیٹ اور کھوپڑی کا کھول کر معائنہ ہونا چاہیے۔ زخم چاہے ایک جوف کا ہو معائنہ تینوں کا ہوگا، کیونکہ رپورٹ میں دونوں امور ذکر ہونے چاہئیں۔

امر اول کہ زخم کن کن اعضاء کو پہنچا ہے۔

امر دوم کون کون سے اعضاء تندرست اور صحیح پائے گئے [1]

مروجہ پوسٹ مارٹم معائنہ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ ظاہری معائنہ (external examinatoin)

۲۔ اندرونی معائنہ (internal examination)

ظاہری معائنہ:۔

ظاہری معائنہ میں مندرجہ ذیل امور خاص اہمیت کے حامل ہیں۔

---

[1] عبدالواحد، مفتی، ڈاکٹر، پوسٹ مارٹم معائنہ کی شرعی حیثیت، سہ ماہی منہاج، اپریل ۱۹۸۴ء، ص ۶۹

الف۔لباس کا معائنہ۔لباس پر پھٹن یا بٹن کا ٹوٹا ہوا ہونا،لباس پر کٹاؤ،لباس کا بے ترتیب ہونا،کسی جھگڑے وغیرہ پر لباس کا دلالت کرنا،کپڑوں کو بغیر پھاڑے احتیاط سے اتارا جائے اگر اتارنا ممکن نہ ہوتو سلائیوں پر سے احتیاط سے کاٹنا۔

ب۔سر سے پیر تک اور کمر اور سینہ وغیرہ جسم کی ظاہری سطح کا احتیاط سے معائنہ کرنا تاکہ مندرجہ ذیل امور معلوم ہوسکیں۔

۱۔ وہ آثار وعلامات جو موت کے بعد کی مدت پر دلالت کرتے ہیں مثلاً جسمانی تناؤ،مقعد کا درجہ حرارت،نیلگوں دھبے،ان دھبوں کا محل وقوع اور مقدار و پیمائش،نعش کے پھول جانے اور پھٹ جانے کی وسعت معلوم کرنا۔

۲۔ غیر شناخت شدہ لاشوں میں شناختی نشان مثلاً عمر،جنس،نوع،جسامت،جلد،بال اور آنکھوں کی رنگت،گودنے کے نشانات،بھرے ہوئے زخموں کے نشانات،وزن کرنا،جو اشخاص کسی انجکشن وغیرہ کے عادی ہوں انکی میت پر نشانات ہوتے ہیں،انکا معلوم کرنا۔

۳۔ جسم کے سوراخ نتھنے،منہ،کان اور مقعد وغیرہ کا معائنہ کرنا،گردن کے گرد رسی کے نشانات کا اندازہ لگانا تاکہ موت کا سبب معلوم ہوسکے۔

۴۔ریلوے اور ٹرین کے حادثات کی صورت میں آنکھوں کا مشاہدہ ضرور ہے تاکہ معلوم ہوسکے کہ شخص مذکور کہیں نابینا تو نہیں تھا۔

ظاہری معائنہ سے موت کے اسباب کا کچھ اندازہ لگایا جاسکتا ہے مثلاً

۱۔چہرے کے پرانے ابھرے ہوئے زخم یا جلنے کے آثار،مرگی کی علامت ہیں۔

۲۔باریک ناخنوں کے نشانات،گلا گھونٹنے کی علامت ہیں۔

۳۔سوئی کے نشانات،عادی نشہ باز ہونے کی علامت ہیں۔

اندرونی معائنہ (internal examination)

ہر کیس میں جسم کے مذکورہ جوفوں کا مکمل معائنہ ضروری ہے۔اندرونی معائنہ کے اہم مدارج مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔اس جوف سے ابتدا کرنا بہتر ہے جو سب سے زیادہ متاثرہ ہوا ہو۔پھر نشتر (چیر) ہر کیس کے خصوصی حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے لگایا جاتا ہے بطور مثال جب میت کے جسم پر چیروں کے نشانات موجود ہوں تو چیر دینے سے گریز کیا جاتا ہے تاکہ وہ چیر بطور شہادت باقی رہے۔

۲۔اولاً ٹھوڑی سے لے کر پیڑو تک چیر دیا جائے گا،البتہ اس دوران پیٹ کو احتیاط سے چیرا جائے تاکہ آنتوں کو زخم نہ پہنچے۔

۳۔سینہ کی درمیانی ہڈی کو دونوں جانب کی پسلیوں کے غضروف artilages سے کاٹ کر جدا کرلیا جائے۔اگر ضرورت ہوتو ہنسلی کی ہڈی کو بھی آری سے چیرا جائے۔

۴۔جوف بطن اور اس میں موجود اعضاء کا بغور معائنہ کیا جائے۔

۵۔چاقو کو جبڑے کے اندرونی جانب پھیر کر زبان کو منسلکات سے علیحدہ کرلیا جائے اور پھر حلق کے کاٹے ہوئے حصے سے

زبان کو کھینچا جائے پھر چاقو کو حرکت دے کر زبان کو ہڈی، حلق، نرخرہ، سانس کی نالی اور مری کی پچھلی جانب سے آگے لایا جائے بہتر یہ ہے کہ سینے کے تمام اعضاء بمعہ زبان، نرخرہ اور حلق کو کاٹ کر جدا کر لیا جائے۔

پھر قلب، پھیپھڑے، معدہ، عورت کے رحم، مثانہ کا چیر کر معائنہ کیا جائے، جگر، گردے اور تلی کو الگ الگ کر کے صاف ظروف میں ڈال لیا جائے، چھوٹی آنت کو بھی کاٹا جائے۔

۶۔ پورے نظام کا کھول کر معائنہ کیا جائے۔

۷۔ سر کی جلد کو کاٹ کر دائیں بائیں ڈال لیا جائے پھر کھوپڑی کو کانوں کے ذرا اوپر سے پورا کاٹ لیا جائے۔[۱]

اس ساری تفصیل کو اسلئے ذکر کیا گیا ہے تا کہ صورت مسئلہ مکمل واضح ہو سکے۔

پوسٹ مارٹم مندرجہ ذیل دو مقاصد کیلئے کیا جاتا ہے۔

۱۔ لاش کی شناخت کیلئے۔

۲۔ لیبارٹری تجربات کیلئے۔

لاش کی شناخت کے لیے پوسٹ مارٹم

مانعین کا مؤقف اور دلائل

جہاں تک لاش کی شناخت کیلئے اور دیگر اسی طرح کے مقاصد کیئے پوسٹ مارٹم کرنے کا تعلق ہے تو علماء کی ایک جماعت نے اسے مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے۔[۲] انکے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ قرآنی آیات ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ... ﴾[۳] وغیرہ اور احادیث مبارکہ ''کسر عظم المیت ککسرہ حیاً''[۴] وغیرہ سے یہ استدلال کہ انسان کی اہانت کی اجازت نہیں۔[۵]

۲۔ مردے کو زندے کی طرح احساس تکلیف، رنج و غم ہوتا ہے۔[۶]

---

۱ پوسٹ مارٹم معائنہ کی شرعی حیثیت، ص ۶۹ تا ۷۲

۲ نظام الفتاویٰ، ۱/ ۴۱۳؛ کفایت المفتی ۴/ ۱۸۹؛ فتاویٰ محمودیہ، ۹/ ۱۳۴-۱۳۵؛ فتاویٰ حقانیہ ۲/ ۳۹۸؛ انسانی اعضاء کا احترام اور طب جدید، ص ۱۴؛ موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، ص ۲۶۹؛ آپ کے مسائل اور ان کا حل، ۹/ ۲۳۴؛ الطاف الرحمٰن بنوی، مولانا، پوسٹ مارٹم کی شرعی حیثیت، الباحث الاسلامیہ، مارچ جون ۲۰۰۶ء، ص ۵۱۔ حضرت تھانوی اس بارے میں واضح رائے نہیں دے سکے البتہ مردہ کے پیٹ کو چاک کر کے مال وغیرہ نکالنے کا جزئیہ پیش کیا ہے۔ محمد اقبال قریشی، مولانا، مرتب اشرف الاحکام، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۴۲۴ھ، ص ۲۳۴

۳ الاسراء ۱۷: ۷۰

۴ سنن ابی داؤد، کتاب الجنائز، باب فی الحفار یجد العظم هل یتنکب ذلک المکان، ۳/ ۲۱۲، ح ۳۲۰۷

۵ نظام الفتاویٰ، ۱/ ۴۱۳؛ انسانی اعضاء کا احترام اور طب جدید ص ۱۴؛ نیز اسی کتاب میں دار العلوم کراچی کا فتویٰ، ص ۱۲۵؛ پوسٹ مارٹم کی شرعی حیثیت، ص ۵۲

۶ پوسٹ مارٹم معائنہ کی شرعی حیثیت، ص ۷۷

۳۔ پوسٹ مارٹم کے طریقہ کار میں بے پردگی ہوتی ہے۔ خاص طور پر جب عورت کی لاش کا پوسٹ مارٹم مرد کرتے ہیں[۱] مجلس فقہی مکہ مکرمہ کو بنگلہ دیش کے ایک مسلمان کا خط موصول ہوا جس میں استفسار کیا گیا تھا کہ ایک بچی فضائی حادثے کا شکار ہوئی جسکا پوسٹ مارٹم ایک مرد ڈاکٹر نے کیا تھا۔ مجلس فقہی نے فیصلہ کیا کہ یہ عمل غیر شرعی ہے۔ بنگلہ دیش کے صدر کے نام خط لکھا گیا کہ آئندہ ایسا نہ ہو[۲]

عورتوں کے پوسٹ مارٹم کے بارے میں صورت حال بہت گھمبیر ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ ان کے لیے پوسٹ مارٹم کرنے والی خواتین موجود نہیں۔ ثانیاً اسلئے کہ مردہ خانوں میں پوسٹ مارٹم کرنے والے اکثر عیسائی چمار ہوتے ہیں۔ چنانچہ اسلامی نظریاتی کونسل کو ایک خط موصول ہوا جس میں اس بات پر تشویش کا اظہار کیا گیا تھا کہ مسلمان مرد و عورت کا پوسٹ مارٹم عیسائی کرتے ہیں۔ کونسل نے وزارت صحت کو بذریعہ خط ہدایت کی کہ اس مقصد کیلئے مسلمانوں کا چناؤ کیا جائے نیز خواتین کا پوسٹ مارٹم لیڈی ڈاکٹر کرے۔[۳]

مولانا مودودی کا نظریہ اس مسئلے میں توقف کا تھا۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک طرف تو شرعی احکام ہیں جو مر جانے والے کے جسد کے احترام کا تقاضا کرتے ہیں اور دوسری جانب طب کے مختلف شعبوں میں تحقیق و تجربہ کیلئے نیز مقدمات قتل میں سبب موت کی تحقیق کیلئے پوسٹ مارٹم کی ضرورت ہے، ان دو متصادم تقاضوں کے درمیان مصالحت کیلئے میری قوت فیصلہ بالکل عاجز ہے۔[۴]

مجوزین کا مؤقف اور ان کے دلائل

علماء کا دوسرا گروہ بقدر ضرورت اسکے استعمال کی اجازت دیتا ہے۔[۵]

مولانا گوہر رحمان لکھتے ہیں:

"میری ناقص رائے تو یہی ہے کہ پوسٹ مارٹم میں کچھ زیادہ چیر پھاڑ نہیں کی جاتی بلکہ موت کا سبب معلوم کرنا ہوتا ہے اس لئے ضرورت کی حد تک اس کی رخصت دی جا سکتی ہے"۔[۶]

ان حضرات کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ کفایت المفتی، ۱۸۸/۴؛ نظام الفتاویٰ، ۴۱۳/۱

۲۔ پوسٹ مارٹم اور آپریشن کی شرعی حیثیت، مشمولہ بعض جدید مسائل و معاملات کی شرعی حیثیت، نور احمد شاہتاز، ڈاکٹر، کراچی، اسکالرز اکیڈمی ۲۰۰۱ء، ص ۲۵۔۲۶

۳۔ سالانہ رپورٹ، ۲۰۰۳ء۔ ۲۰۰۴ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۱۵۱۔۱۵۲

۴۔ رسائل و مسائل، ۱۹۵/۲-۱۹۶

۵۔ تفہیم المسائل، ۲۶۶/۱؛ جدید فقہی مسائل، ۲۲۰/۱؛ ندوی، عبدالخالق عبدالمبین، مولانا، جدید طبی مسائل کی شرعی حیثیت، معارف، اکتوبر ۲۰۰۴ء، ص ۲۸۸-۲۸۹؛ سعیدی، غلام رسول، مولانا، شرح صحیح مسلم، لاہور، فرید بک سٹال، س۔ن، ۸۲۷/۲

۶۔ تفہیم المسائل، ۲۶۶/۱

۱۔ جہاں دو ضرر ہوں شریعت چھوٹے ضرر کو اختیار کرنے کی اجازت دیتی ہے۔[۱]
۲۔ فقہاء نے اس مردہ حاملہ عورت کا پیٹ چاک کرنے کی اجازت دی ہے جس کے پیٹ کا بچہ ابھی تک زندہ ہے۔[۲]
۳۔ پوسٹ مارٹم میں زیادہ چیر پھاڑ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔[۳]

محقق کی رائے

محقق کا خیال ہے کہ پوسٹ مارٹم کی اقسام کا ذکر کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ اکثر شرعی ضروریات مثلاً قصاص، دیت ظاہری معائنہ سے پوری ہو جاتی ہیں۔ لہذا اندرونی معائنہ کی ہرگز اجازت نہیں ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ اس میں مردے کی شدید اہانت ہوتی ہے۔

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد لکھتے ہیں:

" جہاں تک ظاہری معائنہ کا تعلق ہے یہ ہر غیر متوقع موت اور قتل وغیرہ کی صورت میں کیا جانا ضروری ہے۔ کیونکہ اسکے نتائج ہی کی روشنی میں قصاص اور دیت اور قسامت کے احکامات صادر کئے جائیں گے۔ "[۴]

چنانچہ پاکستان کے جنرل آصف نواز کی تدفین کے کافی عرصہ بعد یہ خبر اڑائی گئی کہ انہیں زہر دیا گیا تھا، لہذا بالوں اور ناخنوں کا پوسٹ مارٹم کیا جائے۔[۵]

صاحب درمختار اس بارے میں لکھتے ہیں:

" ولا قسا مة ولا دية فى ميت لا اثر به لا نه ليس بقتيل لا ن القتيل عر فا هو فا ئت الحياة بسبب مبا شرة الحى وانه ما ت حتف انفه والغرامة تتبع فعل العبد او يسيل دم من فمه او انفه او دبره او ذكره لان الدم يخرج منها عادة "[۶]

نیز انہوں نے لکھا ہے:

" وما تم خلقه ككبير اى وجد سقط تا مة الخلقة به اثر الضرب وجب القسامة والدية "[۷]

---

۱ پوسٹ مارٹم و اپریشن کی شرعی حیثیت، ص ۱۹-۲۰؛ جدید طبی مسائل کی شرعی حیثیت، ص ۲۸۸-۲۸۹؛ جدید فقہی مسائل، ۱/۲۲۰
۲ جدید فقہی مسائل، ۱/۲۲۰
۳ تفہیم المسائل ۱/۲۶۶
۴ پوسٹ مارٹم معائنہ کی شرعی حیثیت، ص ۶۷
۵ انعام اللہ گیلانی، ڈاکٹر، پوسٹ مارٹم کی شرعی حیثیت، المباحث الاسلامیہ، مارچ جون، ۲۰۰۵ء، ص ۶۶
۶ الدر المختار، ص ۴۴۴
۷ ایضاً، ص ۴۴۵

ان عبارات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت کے موقعے پر بعد از مرگ نعش کا ظاہری معائنہ واجب ہے خواہ بڑے کا ہو یا چھوٹے کا بلکہ ساقط شدہ جنین کا بھی۔ نیز اشارۃ النص ان عبارات کا یہ بھی بتاتا ہے کہ جب ظاہری معائنہ پر احکام شریعت حاصل ہو جائیں تو بلا ضرورت اندرونی معائنہ کی ضرورت نہیں۔[1]

ایک عملی مثال سے اسکی مزید وضاحت ہوتی ہے۔

ایک ۲۱ سالہ شادی شدہ عورت کی نعش اس حالت میں لائی گئی کہ ایک دوپٹے سے اسکے بازو اور ٹانگوں کو باندھا گیا تھا، منہ پر سینہ بند باندھا ہوا تھا بتلایا یہ گیا کہ اس کا شوہر اس پر ناراض ہوا، پہلے اس نے مقتولہ کو ایذاء دی اور پھر قتل کر دیا، وہ پھولدار کپڑے پہنے ہوئے تھی جو خون سے رنگین تھے، کپڑے پانچ جگہوں سے کٹے ہوئے تھے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے

۱۔ افقی طور پر واقع ایک گھونپا ہوا زخم ۱×۲×۴ سم دائیں جانب سینے کے نچلے حصے اور پیٹ کے اوپر کے حصے پر۔

۲۔ ترچھا چھری وغیرہ سے گھونپا ہوا زخم ۱×۵. ۲ سم دائیں جانب پیٹ پر ناف سے ۵. ۳ سم اوپر اور دائیں کو۔

۳۔ عمودی چھری وغیرہ سے گھونپا ہوا زخم ۲×۴×۵ سم بائیں جانب پیٹ پر ناف سے ۲ سم باہر کو۔

۴۔ چھری وغیرہ سے گھونپا ہوا زخم ۵×۱×۴ سم۔ بائیں جانب پیٹ کے نچلے حصہ پر ناف سے ۵. ۳ سم بائیں کو۔

۵۔ سوا گھونپا ہوا زخم، سینے کے نچلے حصے میں بائیں جانب۔ پستان (nipple) سے ذرا نیچے۔ یہ زخم پھیپھڑوں کو محیط جھلی کے جوف اور قلب تک جا گھسا ہے، ساتویں اور آٹھویں پسلیاں اور انکے مابین جگہ بھی متاثرہ ہے۔

پوسٹ مارٹم کے اندرونی معائنہ میں دائیں جانب نویں اور دسویں پسلیاں اور بائیں جانب ساتویں اور آٹھویں پسلیاں کٹی ہوئی پائی گئیں۔

قلب کو محیط جھلی اور بائیں وینٹریکل میں آلہ محددہ کے گھسنے کے نشان۔ ماہرین کا اندازہ ہے کہ موت فوری طور پر واقع ہو گئی تھی۔ بقیہ تمام اعضاء تندرست پائے گئے۔[2]

اس مثال سے یہ واضح ہو گیا کہ یہاں اندرونی معائنہ کی کوئی خاص ضرورت نہیں جسکے باعث میت کی حرمت کو اور مسلمان عورت کے پردے کو یکسر نظر انداز کیا جاتا۔

یہ ساری بحث تو پوسٹ مارٹم کی اس صورت میں ہے جب وہ لاش کی شناخت وغیرہ کیلئے کیا جائے۔ جہاں تک طب کی تعلیم و تجربہ کیلئے لاشوں کے پوسٹ مارٹم کرنے کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

طب کی تعلیم کیلئے انسانی لاشوں پر تجربہ

مجوزین کا موقف

طب کی تعلیم کیلئے پوسٹ مارٹم ایک اہم مسئلہ ہے۔ جن علماء نے اسے ایک واقعی ضرورت سمجھا ہے، اور اسکے علاوہ

---

[1] پوسٹ مارٹم معائنہ کی شرعی حیثیت، ص ۷۷-۷۸   [2] ایضاً، ص ۸۲-۸۳

کسی اور متبادل کا یا تو انکو علم نہیں یا وہ اس متبادل کو مکمل اور صحیح متبادل نہیں سمجھے انہوں نے اسکے جواز کا فتوی دیا ہے۔ان علماء کی تعداد قلیل ہے۔[۱]

دلائل

۱۔ مجوزین نے اس صورت کو مطلق آپریشن پر قیاس کیا ہے۔اور وہی امثلہ اپنی تائید میں پیش کی ہیں جو پیوندکاری کے مجوزین نے پیش کی ہیں مثلاً حاملہ عورت کے پیٹ سے زندہ بچے کے نکالنے کیلئے اور نیز میت کے نگلے ہوئے کسی دوسرے کے موتی نکالنے کیلئے آپریشن کرنا وغیرہ۔[۲]

۲۔ وہ فقہی قواعد جو ضرر خاص کو ضرر عام کے دفع کرنے کیلئے روا رکھنے کے بارے میں ہیں۔[۳]

صاحب احسن الفتاوی نے نظام الفتاوی کے جس فتوے پر نقد کیا ہے اس فتوے میں کاتب مفتی نے لکھا ہے:

> ''میڈیکل کالج میں چند مردوں کی نعش پر عمل جراحی کے باعث چونکہ سینکڑوں زندہ مریضوں کی جان بچتی ہے اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ ایک بچہ کی جان بچانے کے لیے ایک نعش پر عمل جراحی بلا اختلاف جائز ہو اور سینکڑوں جانیں بچانے کیلئے چند نعشوں پر عمل جراحی جائز نہ ہو۔''[۴]

مفتی نظام الدین مندرجہ بالا عبارت کے متعلق اخیر میں لکھتے ہیں۔

> خط کشیدہ عبارت تو بہت ہی مضبوط دلیل ہے اور آیت کریمہ ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَآ أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ اور آیت قتال کے اشارے بھی اس طرف ہیں۔[۵]

مانعین کا مؤقف اور دلائل

مانعین انسانی لاشوں پر تجربہ کو طبی تعلیم کی ضرورت کیلئے واحد اور حتمی حل تسلیم نہیں کرتے۔

صاحب احسن الفتاوی نے فتوی مذکورہ بالا میں موجود استدلال (تعلیمی ضرورت کو اخراج ولد پر قیاس کرنا) کو مندرجہ ذیل فروق کے باعث مسترد کیا ہے۔

---

۱ جدید فقہی مسائل، ۲۲۱/۱؛ جدید طبی مسائل اور ان کی شرعی حیثیت، ص ۲۹۸-۲۹۹؛ نظام الفتاوی، واضح رہے کہ نظام الفتاوی کا جو فتوی طب کی تعلیم کے لیے انسانی لاشوں پر تجربے کے جواز پر مشتمل ہے وہ موجودہ مطبوعہ نسخے میں نہیں ہے۔صاحب احسن الفتاوی نے اسے نقل کیا ہے۔یہ ۱۳۷۶ھ کا دستخط شدہ ہے۔یہ دارالعلوم کے مفتیان مولوی منت اللہ رحمانی، مفتی مہدی حسن اور مفتی نظام الدین کا متفقہ ہے۔جبکہ نظام الفتاوی کے موجودہ مطبوعہ نسخے میں طب کی تعلیم کے لیے اور لاش کی شناخت کے لیے پوسٹ مارٹم کا عدم جواز مذکور ہے۔
احسن الفتاوی، ۳۳۹/۸-۳۴۱؛ نظام الفتاوی، ۴۱۳/۱

۲ پوسٹ مارٹم و آپریشن کی شرعی حیثیت، ص ۱۹-۲۰؛ جدید طبی مسائل کی شرعی حیثیت، ص ۲۸۸-۲۹۹؛ جدید فقہی مسائل، ۲۲۰/۱

۳ جدید فقہی مسائل، ۲۲۰/۱

۴ احسن الفتاوی، ۳۴۰/۸

۵ ایضاً، ۳۴۱/۸

۱۔شق بطن ولد کا معروف طریقہ ہے اس میں اہانت نہیں۔
۲۔اخراج ولد کے بعد میت کو احترام سے رکھ دیا جاتا ہے۔بخلاف مذکورہ صورت کے۔
۳۔اخراج ولد میں جان بچانے کا عمل ہے جبکہ یہاں جان بچانے کے طریقوں کی تعلیم ہے۔جان بچانے کے عمل اور تعلیم میں فرق ہے جان بچانے کیلئے حملہ آور کو قتل کرنا جائز ہے۔جبکہ یہ عمل جان بچانے کے طریقہ کو سیکھنے کیلئے جائز نہیں۔
۴۔یہاں متبادل موجود ہے وہاں شق بطن کا متبادل کوئی نہیں۔چنانچہ پلاسٹک کے انسانی ڈھانچے، حیوانی ڈھانچے اور اسکریننگ مشین کے ذریعے جسم انسانی کی تصاویر متبادل راستے ہیں۔

نیز اشباہ کے کلیہ (کہ ضرر شدید کو ضرر خفیف سے زائل کیا جاسکتا ہے) سے استدلال صحیح نہیں اسلئے کہ یہاں حفظ احترام کے مقابلہ میں حفظ جان نہیں بلکہ اسکی تعلیم ہے جب علاج فرض نہیں تو علاج کی تعلیم کیلئے اہانت جسد انسانی کس طرح جائز ہوسکتی ہے اگر ایسا فرض ہو تو حکومت کو جبراً لاشیں وارثین سے لے لینی چاہیئں، اور اگر وہ نہ دیں تو لاوارث لاش کو تختہ مشق بنانا ظلم وزیادتی ہے۔[۱]

صاحب خیر الفتاوی نے منجملہ دلائل کے دو دلائل درج ذیل ذکر کیے ہیں
۱۔اگر یہ عمل لاوارث لاشوں کے ساتھ کیا جائے تو یہ سخت قساوت قلبی کی دلیل ہے کہ جو چیز اپنی وارث لاش کے ساتھ ہونا پسند نہیں وہ دوسروں کی لاش کے ساتھ کیا جاتا ہے۔
۲۔میت کا جنازہ، کفن اور دفن مسلمانوں کے ذمہ فرض ہے جبکہ اس عمل میں ان فرائض کی بجا آوری نہیں ہوتی۔[۲]

محقق کی رائے

محقق کی رائے میں صرف ظاہری معائنہ جائز ہے۔اندرونی معائنہ دلائل کی روشنی میں صحیح نہیں۔اسلئے کہ لاش کی عظمت ضروری ہے جبکہ اندرونی معائنہ میں لاش کی شدید اہانت ہوتی ہے۔طب کی تعلیم کیلئے انسانی لاشوں کو تختۂ مشق بنانا بھی جائز نہیں۔اسلئے کہ اس کا متبادل موجود ہے۔ان تمام دلائل کے علاوہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ تعلیم پانے والے طلباء و طالبات کا رویہ اس لاش کے ساتھ بڑی بے حرمتی والا ہوتا ہے۔وہ لاش کے ساتھ کھیلتے ہیں ایسی صورت میں اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے۔

صرف ظاہری معائنہ کی ستر کی رعائت کے ساتھ اجازت ہے اور اندرونی معائنہ صرف ضرورت کے تحت جائز ہونا چاہیئے نیز پوسٹ مارٹم کے وقت روشنی اور دیگر سہولیات کا مکمل انتظام ہونا چاہیے۔

یہ نصیحت کرنا کہ میری لاش کو اس مقصد کے لیے استعمال کرلیا جائے، یہ وصیت بھی صحیح نہیں۔ایسی وصیت کرنا جائز نہیں۔[۳]

۱۔ احسن الفتاوی، ۳۳۱/۸۔۳۳۳ ۲۔ خیر الفتاوی، ۳۱۹/۳۔۳۲۰
۳۔ فتاوی محمودیہ، ۳۳۵/۱۸۔۳۳۶

پلاسٹک سرجری

لفظ پلاسٹک (plastic)یونانی لفظ(Plastikos) سے مشتق ہے۔ اسکے معنی ہیں کسی چیز کو موڑنا یا نئی شکل بنانا۔

پلاسٹک سرجری سے مراد ایسی سرجری ہے جسکا مقصد جسمانی نقص کی اصلاح ہو خواہ پیدائشی نقص ہو یا کسی حادثے کا نتیجہ ہو یا پھر اعضاء کی شکل میں تبدیلی کر کے اسکے حسن و جمال میں اضافہ مقصود ہو۔[1]

اس مذکورہ بالا تعریف کے اعتبار سے پلاسٹک سرجری کی دو قسمیں بنتی ہیں۔

۱۔ Reconstructive Surgery

۲۔ Cosmaetic Surgery

مقدم الذکر جسمانی نقائص وعیوب کی اصلاح کرتی ہے جبکہ مؤخر الذکر حسن و جمال میں اضافہ کرتی ہے۔[2]

پلاسٹک سرجری کی تاریخ

مؤرخین کی تحقیق کے مطابق پلاسٹک سرجری میں مصری اطباء کو شرف اولیت حاصل ہے۔ ''Edwin Smith Pyprus'' جو تقریباً تین ہزار سال پہلے لکھی گئی تھی اس میں چہرہ سے متعلق عمل جراحی کی تفصیل موجود ہے۔ دوسرے نمبر پر ہندوستان کا نام آتا ہے۔ سنسکرت کی بعض کتابیں جو ۲۶۰۰ ق م میں لکھی گئی تھیں ان میں ناک کان اور زبان کی سرجری کا ذکر کافی تفصیل سے ہے۔ پھر Sushrute جسکے بارے میں خیال ہے کہ ۲۶۰۰ ق م سے ۴۰۰ ق م کے درمیان لکھی گئی ، میں ہندو مصنف نے پلاسٹک سرجری کو کافی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اسکی بیان کردہ تکنیکوں سے کچھ عرصہ قبل تک فائدہ اٹھا یا جاتا رہا ہے۔ ہندوستان میں اسکے پھیلنے کی وجہ یہ بھی تھی کہ یہاں ہندوؤں کی مذہبی عدالتیں مختلف اعضاء خصوصاً ناک، کان اور عضو تناسل کاٹ دیا کرتی تھیں۔[3]

ہندوستان کے ساتھ ساتھ یونان وغیرہ میں بھی اس فن کو خوب عروج حاصل ہوا۔ Aulus cornelius جو اپنے زمانے کا معروف طبیب تھا، اس نے Demedina میں کٹی ہوئی زبان، کان اور ناک کی درستگی کا وہی طریقہ درج کیا ہے جو ہندوستانی اطباء اس سے پہلے استعمال کر چکے تھے۔

بازنطینی حکومت کے طبیب خاص Oribasius نے طبی انسائیکلوپیڈیا Synagogue Medice میں چہرہ کی سرجری کے متعلق دو باب رکھے تھے۔[4] یوں محسوس ہوتا ہے کہ عربوں مین یہ فن یا تو متعارف نہیں تھا یا ابتدائی شکل

۱۔ ندوی، حسنین احمد سید، ڈاکٹر، پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، بحث ونظر، اکتوبر دسمبر، ۲۰۰۷ء ، ص ۹۸

۲۔ ایضاً ص ۱۰۱

۳۔ ایضاً ص ۹۸-۹۹

۴۔ ایضاً ص ۹۹

میں تھا۔ اسلئے کہ حضرت عرفجہ بن سعدؓ کو اولاً سونے کی اور پھر اسمیں بدبو آنے کے باعث چاندی کی ناک لگوانا پڑی حالانکہ اس دور سے بہت پہلے ناک کی حقیقی شکل میں تیاری وتنصیب کا فن وجود میں آچکا تھا۔[1] ۱۸۱۸ء میں Vongraefe نے پلاسٹک سرجری کی اصطلاح کو سب سے پہلے استعمال کیا۔ اسے مقبول عام بنانے میں ڈاکٹر V.P.Blare کا نام قابل ذکر ہے جنہوں نے پہلی جنگ عظیم کے دوران غیر معمولی آپریشن کئے۔ ڈاکٹر موصوف نے امریکی ملٹری ہاسپٹل میں اس فن کا مستقل شعبہ بھی قائم کیا۔ ۱۹۵۰ء میں Micro Surgery کے آغاز سے ماڈرن پلاسٹک سرجری کا آغاز ہوا اور پھر دیکھتے ہی دیکھتے اسکی مقبولیت اتنی بڑھی کہ صرف امریکہ میں میڈیکل بورڈ کے مصدقہ ڈاکٹروں کے ذریعہ ہر سال اس طرح کے اڑھائی ملین آپریشن کئے جانے لگے۔[2]

پلاسٹک سرجری اپنی مقدم الذکر دونوں قسموں سمیت مندرجہ ذیل مقاصد کے لئے استعمال ہوتی ہے۔

۱۔ پیٹ، پیٹھ، کمر، کولہا اور ٹھوری وغیرہ کے پاس مقامی طور پر سن کر کے زائد چربی کو زائل کر کے جسم کو دبلا اور چھریرا بننے میں مدد دینا۔

۲۔ عضو تناسل کو بڑا کرنا۔

۳۔ حمل کی وجہ سے لٹک جانے والے پیٹ کو درست کرنا۔

۴۔ گال، ٹھوری، ہونٹ اور پستان کو حسب طلب بڑا یا چھوٹا کرنا۔

۵۔ جسم کی ڈھیلی کھال کو چست کرنا، خاص طور پر چہرے کی جھریوں کو دور کرنا۔

۶۔ ناک، کان اور گردن کو خوبصورت شکل دینا۔

۷۔ آنکھ کے گرد سیاہ حلقے، دھبہ یا شکن دور کرنا۔

۸۔ ڈھلک جانے والی پلکوں کو درست کرنا۔

۹۔ سر کے پچھلے حصے سے بال سامنے منتقل کر کے جزوی یا کلی گنجا پن کا علاج کرنا۔

۱۰۔ جلد کو گورا کرنا۔

۱۱۔ بھنووں کو، پلک یا ہونٹ وغیرہ پر مائٹ میک اپ کرنا۔

۱۲۔ پیٹ کی باطنی جلد سے مثانہ تیار کرنا۔

۱۳۔ تیسری ڈگری تک جلے ہوئے جسم پر نئی جلد کی پیوندکاری کرنا۔

۱۴۔ کٹے ہوئے ہونٹ، اضافی انگلی، گنجا پن، چیچک زدہ چہرہ، ناک، کان اور آنکھ کی پلک کے نقص کو دور کرنا وغیرہ۔[3]

---

[1] پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۹۹۔۱۰۰، حضرت عرفجہ والی حدیث کی تخریج پیچھے گزر چکی ہے۔

[2] ایضاً، ص ۱۰۰

[3] پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۱۔۱۰۳، فقہی مضامین، ص ۳۴۸

پلاسٹک سرجری کا شرعی حکم

پلاسٹک سرجری اگر بغرض علاج ہو تو وہ جائز ہے۔ علاج کے دو درجے ہو سکتے ہیں۔
اول درجہ یہ ہے کہ کوئی جسمانی عیب، نقص یا کمزوری اس درجہ کی ہو کہ اسکا علاج انتہائی ناگزیر اور ضروری ہو، جیسے وہ شخص جس کا مثانہ ناکارہ ہو گیا ہو اسے پیٹ کی باطنی جلد سے مثانہ تیار کر کے لگانا۔ اسی طرح تیسری ڈگری تک جلے ہوئے جسم کے حصہ پر نئی جلد کی پیوندکاری کرنا۔ اسی طرح عنین (نامرد) کا ذکر اتنا چھوٹا ہو کہ مجامعت نہ ہو سکے، اسکے ذکر کو بڑا کرنا۔[۱] اس طرح کے علاج کی دلیل مندرجہ ذیل احادیث ہیں۔

"عن ابی الدرداءؓ ان رسول اللہ ﷺ قال: ان اللہ انزل الداء والدواء وجعل لکل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام."[۲]

حضرت ابودرداءؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ نے بیماری اور اس کا علاج دونوں نازل کیے ہیں اور ہر مرض کی دواء بنائی ہے اس لیے ضرورت پڑنے پر علاج کرواؤ البتہ حرام چیز سے علاج نہ کراؤ۔

"عن عبداللہ بن مسعودؓ ان رسول اللہ ﷺ قال: ماانزل اللہ داء الاوانزل لہ دواء جهلہ من جهلہ وعلمہ من علمہ"[۳]

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے کوئی ایسی بیماری پیدا نہیں کی جس کا علاج پیدا نہ کیا ہو۔ البتہ یہ کسی کو معلوم نہیں ہے اور کسی کو معلوم ہے۔
دوم: وہ امراض وعیوب جو پہلی قسم کے مقابلہ میں کمتر ضرورت کے حامل ہوں جنکے علاج کی ضرورت شدید نہ ہو۔ مثلاً کٹے ہوئے ہونٹ، اضافی انگلی، گنجاپن، چیچک زدہ چہرہ، ناک، کان اور آنکھ کی پلک میں ایسا نقص جو دیکھنے میں خراب لگتا ہو۔[۴] اس کی تائید مندرجہ ذیل روایات سے ہوتی ہے۔

حضرت قتادہؓ بیان کرتے ہیں کہ احد کے موقع پر میں اپنے چہرے کو رسول پاک ﷺ کے چہرے کے سامنے کر کے تیروں کو روک رہا تھا کہ ایک تیر مجھے ایسے لگا کہ جس سے میری آنکھ حلقے سے باہر نکل گئی میں نے اسے ہاتھ میں لیا اور رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ میں ایک عورت سے محبت کرتا ہوں۔ مجھے ڈر ہے کہ اب وہ مجھے ناپسند کرے گی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اگر تم صبر کر لو تو تمہیں جنت ملے گی اور اگر چاہو تو میں اللہ سے دعا کرتا ہوں، تمہاری آنکھ لوٹ آئے گی۔ حضرت قتادہؓ

---

۱ پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۲۔ ۱۰۳؛ فتاوی رحیمیہ، ۱۰/ ۱۷۷

۲ سنن ابی داؤد، کتاب الطب، باب فی تمرۃ العجوۃ ۴/ ۷، ح ۳۸۷۴؛ سنن بیہقی، کتاب الضحایا، باب النهی عن التداوی بما یکون حراما فی غیر حال الضرورۃ، ۱۰/ ۵، ح ۱۹۴۶۲

۳ مسند احمد، آخر حدیث عبداللہ ابن مسعود، ۱/ ۳۷۷، ح ۳۵۷۸

نے عرض کی کہ جنت بہترین بدلہ ہے لیکن اگر وہ خاتون دیکھے گی تو مجھے بھینگا کہے گی۔ آپ ﷺ نے میری آنکھ کو اس کی جگہ پر لوٹا بھی دیا اور میرے لیے جنت کی دعا بھی کی۔[۱]

حضرت رافع ابن مالکؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ بدر کے دن کچھ لوگوں نے جن میں، میں بھی تھا، ابی ابن خلف کا پیچھا کیا اس کی زرہ میں بغل کے نیچے مجھے ایک شگاف نظر آیا تو میں نے وہاں تلوار ماری اس موقع پر مجھے ایک تیر ایسا لگا کہ میں بھینگا ہو گیا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس جگہ لعاب دہن لگایا اور میرے لیے دعا کی تو پھر اس سے مجھے کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ یعنی میری آنکھ صحیح ہو گئی۔[۲]

بعض روایات سے اس درجہ کے امراض وعوارض کے علاج کی حوصلہ شکنی کی گئی ہے۔

"عن اسماء بنت ابی بکر، قالت: جاء ت امرأة الی النبی ﷺ فقالت یارسول الله ان لی ابنة عریسا اصابتها حصبة فتمزق شعرها، افأصله، فقال لعن الله الواصلة والمستوصلة"[۳]

روایت کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ایک عورت نے اپنی بیٹی کے بال جھڑ جانے کی شکایت کی اور اس لڑکی کی شادی کے موقع پر دوسرے بال لگوانے کی اجازت مانگی۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے بال لگانے والی اور لگوانے والی دونوں پر لعنت فرمائی ہے، لیکن یہاں ممانعت کی وجہ تدلیس وتغییر اور دھوکہ دہی وفریب ہے۔

اغراض فاسدہ کے تحت سرجری

تدلیس، تغییر، فریب اور اغراض فاسدہ کے تحت سرجری کراوانا جائز نہیں ہے۔ ہونٹوں کی موٹائی کو کم کرنا۔ دبی ہوئی Normal Range کی ناک کو اونچا کروانا۔ چہرے سے بڑھاپے کی جھریوں کو ختم کرنا۔ حمل کی وجہ سے زیر ناف جھریوں کو دور کرنا۔ عورت کی ڈھلکی ہوئی چھاتیوں کو اونچا کروانا۔[۴] البتہ بیوی، خاوند کی خوشنودی کیلئے چھاتی کی سرجری کرواسکتی ہے۔[۵]

ممانعت کے دلائل

(۱) اس میں اسراف ہے۔[۶]

---

۱ السیرۃ الحلبیہ، بیروت، دار المعرفۃ، ۱۴۰۰ھ، ۵۴۲/۲

۲ البدایہ والنہایہ، ۲۹۱/۳

۳ صحیح مسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب تحریم الفعل الواصلۃ والمستوصلۃ، ۱۲۸۶/۳، ح ۲۱۲۲؛ مسند احمد، حدیث اسماء بنت ابی بکر الصدیق، ۳۴۵/۶، ح ۲۶۹۶۳

۴ پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ فقہی مضامین، ص ۳۴۸-۳۴۹؛ جدید فقہی مسائل، ۲۰۹/۱

۵ جامعہ بنوریہ کا فتویٰ، ملحق ۳۷

۶ پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۹

(۲) اس میں دھوکہ وفریب مقصود ہوتا ہے یعنی ایسے تغیرات کرنا جسے دیکھ کر دیکھنے والے کو دھوکہ ہوتا ہے مثلاً چہرے سے بڑھاپے کی جھریوں کو دور کرنا تا کہ دیکھنے والے کو سرجری کیا ہو چہرہ جوان نظر آئے۔[۱]

(۳) اس میں غرض فاسد کو پورا کرنا مقصود ہے، مثلاً عورت کی چھاتیاں ڈھلک جائیں تو انہیں اونچا کروانا یا حمل کے بعد زیر ناف جھریوں اور داغوں کو صاف کراوانا۔ شریعت ایسے اغراض فاسدہ کو پورا کرنے کی اجازت نہیں دیتی۔[۲]

(۴) اس سے جسم میں ایسے تغیرات پیدا ہوتے ہیں جو محض تکلف ہیں مثلاً دبی ہوئی مگر Normal Range کی ناک کو اونچا کروانا یا جیسے موٹے مگر قابل قبول ہونٹوں کو باریک کراونا۔ یہ ایسی اغراض ہیں جو محض تکلف ہیں۔[۳]

(۵) جو چیزیں نشہ تو پیدا نہ کرتی ہوں، لیکن صحت کے لئے مضر رساں ہوں اور انکا استعمال انسان کو انکا خوگر بنا دیتا ہو ایسی چیزیں مخدرات کہلاتی ہیں۔ شریعت میں ان اشیاء کا استعمال جائز نہیں جبکہ یہ چیزیں پلاسٹک سرجری میں بکثرت استعمال ہوتی ہیں۔[۴]

(۶) اس میں ستر کھولی جاتی ہے جو جائز نہیں ہے۔[۵]

(۷) اس میں تغییر لخلق اللہ ہے یعنی اللہ کی بنائی ہوئی شکل وہیئت کو تبدیل کرنا ہے جو ظاہر ہے کہ جائز نہیں ہے۔[۶]

اس دلیل کی بناء قرآن مبین میں مذکور شیطان کے اس مقولے پر ہے۔

﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ﴾[۷]

اور میں انھیں حکم کرونگا تو وہ ضرور بالضرور اللہ کی خلقت میں تبدیلی کریں گے۔

ڈاکٹر حسنین احمد ندوی کا کہنا ہے[۸] کہ یہ آیت بطور دلیل ذکر کرنا مناسب نہیں، اسلئے کہ یہ آیت انتہائی عمومی نوعیت کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تغییر خلق اللہ کے مفہوم میں اہل علم کا شدید اختلاف ہے، عبداللہ بن عباسؓ، سعید بن المسیبؒ، ابو عیاض، ابو صالح ثوری نے اسے جانوروں کو خصی بنانے سے متعلق قرار دیا ہے۔ جبکہ قتادہ، عکرمہ، ابراہیم نخعی اور عطاء نے اسے دین اسلام سے ارتداد کے متعلق بتایا ہے۔ جبکہ حسن بصری نے اسے گدوانے کے متعلق قرار دیا ہے۔[۹]

محقق کا خیال ہے کہ جن حضرات نے اس آیت کو بطور استدلال ذکر کیا ہے انکے ہاں تغییر خلق اللہ کا مصداق اضافی غیر ضروری تحسین وتجمیل ہوگا جو انہوں نے حضرت عبداللہؓ کے اس اثر سے لیا ہوگا۔

"لعن اللہ الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن

---

۱. پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۸؛ فقہی مضامین، ص ۳۴۸

۲. فقہی مضامین، ص ۳۴۸

۳. محولہ بالا

۴. جدید فقہی مسائل، ۱/ ۲۵۷؛ پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۹

۵. محولہ بالا

۶. پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۹؛ فقہی مضامین، ۳۴۹؛ جدید فقہی مسائل، ۱/ ۲۰۹

۷. النساء ۴: ۱۱۹

۸. پلاسٹک سرجری۔ اسلامی نقطہ نظر، ص ۱۰۹

۹. تفسیر طبری، ۵/ ۲۸۱-۲۸۶

المتغیرات خلق الله "[1]

اللہ تعالیٰ نے گودنے والی، گدوانے والی بھنووں کا بال نکالنے والی اور دانتوں کے درمیان فاصلہ پیدا کرنے والی پر لعنت بھیجی ہے۔ یہ چیزیں حسن پیدا کرنے کے لئے اللہ کی خلقت کو تبدیل کرنے والی ہیں۔

اسلئے اس آیت سے استدلال صحیح ہے۔

حاصل بحث

نیز محقق کے خیال میں پلاسٹک سرجری کا آج کے دور میں ایک اور بہت بڑا فائدہ ہے وہ یہ کہ اسکے ذریعے مجرموں کو پکڑنے اور انکا سراغ لگانے میں مدد ملتی ہے مردہ جسموں کی انگلیاں، چہرے اور دیگر اعضاء کی سرجری سے تحقیق و تفتیش میں مدد ملتی ہے آج کل خودکش حملہ آور Suicide Bomber کو اسی ذریعے سے قابل شناخت بنایا جاتا ہے۔ اسلئے فی نفسہ اس میں قباحت نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ از قسم علاج ہے۔ البتہ ضرورت کے بغیر محض حسن وزینت کے لئے انکے استعمال میں کئی شرعی قباحتیں موجود ہیں لہذا یہ جائز نہیں ہے۔ نیز عورت کے جسم کے مختلف حصوں کی سرجری، محض خاتون ڈاکٹر ہی سے کروانا جائز ہے۔ اگر خاتون ڈاکٹر میسر نہ ہو تو مندرجہ بالا قسم اول کے تحت آنے والے عیوب کی اصلاح کیلئے مرد ڈاکٹر سے بھی سرجری کروانا جائز ہوگا وگرنہ قسم دوم کے تحت آنے والے عیوب کی اصلاح کیلئے عورت صرف خاتون ڈاکٹر سے سرجری کرواسکتی ہے اور اگر عورت ضرض فاسد کے تحت سرجری کروانا چاہے تو پھر چونکہ یہ از قسم معالجہ بھی نہیں ہے، اسلئے خاتون ڈاکٹر سے بھی ایسی سرجری کروانا جائز نہ ہوگا۔ اس کی تائید جامعہ بنوریہ کے فتویٰ سے بھی ہوتی ہے۔[2]

---

[1] صحیح بخاری، کتاب اللباس، باب المتفلجات للحسن، ۲۲۱۶/۵، ح ۵۵۸۷؛ صحیح ابن حبان، کتاب الزینۃ والتطییب، ذکر لعن المصطفیٰ المغیرات خلق اللہ، ۳۱۵/۱۲، ح ۵۵۰۵

[2] جامعہ بنوریہ کا فتویٰ، ملحق ۳۷

فصل سوم

موت سے متعلق جدید مسائل

موت کی حقیقت اور مصنوعی آلہ تنفس

موت کا حق

موت کی حقیقت اور مصنوعی آلۂ تنفس

عصر حاضر میں میڈیکل سائنس کی ترقی سے ایک اہم سوال ابھرا ہے کہ موت کی حقیقت کیا ہے۔ قدیم دور میں دل کی دھڑکن کے بند ہونے کو موت سے تعبیر کیا کرتے تھے۔ لیکن اب مختلف آپریشنوں میں دل کی دھڑکن کو کچھ لمحوں کیلئے بند بھی کر دیا جاتا ہے اور موت واقع نہیں ہوتی، اس طرح مصنوعی سانس کی مشین (Vantilator) کے ذریعے انسان کو سانس دلایا جاتا ہے۔ گویا سانس کی حقیقی آمدورفت کے بغیر بھی انسان کو زندہ رکھا جاسکتا ہے۔

موت کی حقیقت اور تعریف کا تعین کئی لحاظ سے ضروری ہے۔

۱۔ جب ڈاکٹر پیوند کاری کی غرض سے کسی بیمار قریب المرگ آدمی کے اعضاء نکالنا چاہیں تو ضروری ہے کہ وہ اعضاء موت کے بعد نکالے جائیں کیونکہ شریعت اسلامیہ زندہ کے اعضاء کے استعمال کی اجازت نہیں دیتی اور اگر موت کے بعد نکالے جائیں تو وہ کارآمد نہیں رہتے۔

۲۔ اگر مریض مصنوعی تنفس پر ہو اور ورثاء علاج کے اخراجات برداشت کر سکتے ہیں۔ اس آلے کا ہٹانا قتل نفس تو نہ ہوگا۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ اگر کسی انسان کا دل بیٹری سے چل رہا ہے۔ اس طرح گردوں کے مریض کا Dialysis ہورہا ہے۔ اسی طرح بلڈ کینسر کے مریض کو مسلسل خون دیا جارہا ہے۔ اسی طرح وہ مریض جو مختلف بیماریوں میں دواؤں کے سہارے زندہ ہیں ان سب سے اگر زندگی کے معاون آلات اور دوائیں ہٹالی جائیں تو کیا یہ قتل ہوگا۔ یا پھر ایسا کرنا جائز ہوگا۔[1] لہٰذا یہ متعین کرنا ضروری ہے کہ موت کسے کہتے ہیں۔ معاصر فقہی ادب میں ابھی اس سوال پر خاطر خواہ تحقیق نہیں ہوئی۔ تاہم جو کچھ کہا گیا ہے وہ درج ذیل سطور میں ذکر کیا جارہا ہے۔

موت دماغ کے ایک حصہ کا نام ہے

میڈیکل سائنس کے محققین کا کہنا ہے کہ موت دراصل دماغ کے نیچے والے اڑھائی تین انچ کے تقریباً ایک انگلی جیسے حصے (Brain Stem) کی موت ہے۔ یہ حصہ ہوش، دل، بلڈ پریشر اور سانس کو کنٹرول کرتا ہے۔

انسان کو مردہ قرار دینے کی شرائط

ایسے شخص کو مردہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

۱۔ جو مشین کے ذریعے سانس لے رہا ہو اور مکمل بے ہوش ہو۔

۲۔ جسکے جسم کا درجہ حرارت ۳۵ سینٹی گریڈ سے کم نہ ہو۔

۳۔ جسے مسکن یا بے ہوشی کی کوئی دوا نہ دی گئی ہو۔

۴۔ جسے کوئی ایسی بیماری نہ ہو جو جسم کے افعال کو کم کرتی ہو جیسے Hypothyrodism

---

۱۔ کلینیکل موت کے فقہی / قانونی پہلو (ایک مذاکرہ)، سالانہ رپورٹ ۹۸-۱۹۹۷ء اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۱۷۳-۱۷۸

ایک مستند ڈاکٹر جو کم از کم پانچ سال سے رجسٹرڈ ہو مندرجہ ذیل ٹیسٹ کر کے دیکھے کہ اسکا دماغ کا خاص حصہ Brain Stem کام نہیں کر رہا۔

انسان کو مردہ قرار دینے کیلئے مندرجہ ذیل ٹیسٹ لازمی ہیں:

الف: درد سے جسم میں کوئی حرکت نہ ہونا۔

ب۔ گلے میں خراش سے گلے کی حرکت نہ ہونا۔

ج۔ آنکھوں کی پتلیاں جمی ہوئی ہونا اور روشنی سے ان کا نہ سکڑنا۔

د۔ آنکھوں کے قرنیہ کو ملنے سے آنکھوں میں حرکت نہ آنا۔

ہ۔ سر ادھر ادھر کرنے سے آنکھوں میں حرکت نہ آنا۔

و۔ کانوں میں برفانی پانی ڈالنے سے آنکھوں کا حرکت میں نہ آنا۔

ز۔ سانس کی مشین ہٹانے یا کاربن ڈائی آکسائیڈ گیس دینے سے سانس کی کوئی حرکت نہ ہونا۔

اگر یہ سب علامات ہوں تو ایسے شخص کو ابتدائی مردہ کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر ایک بھی علامت پائی جائے تو اسے مردہ نہیں کہا جا سکتا۔

چوبیس گھنٹے بعد ایک دوسرا ڈاکٹر یہ سارے ٹیسٹ اس مریض پر دوبارہ کرتا ہے اور اگر پھر بھی یہ سارے کے سارے ٹیسٹ منفی ہوں تو پھر مریض کو مردہ قرار دے کر اس سے مصنوعی تنفس کی مشین ہٹائی جا سکتی ہے۔[1]

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا فیصلہ

اسلامک فقہ اکیڈمی نے اس بارے میں درج ذیل تجاویز منظور کی ہیں۔

۱۔ جب سانس کی آمد و رفت پوری طرح رک جائے اور موت کی علامات ظاہر ہو جائیں تب ہی موت کے واقع ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ اور اسی وقت سے موت سے متعلق وصیت کا نفاذ، میراث کا اجراء اور عدت کا آغاز وغیرہ احکام جاری ہوں گے۔

۲۔ اگر مریض مصنوعی آلۂ تنفس پر ہو، لیکن ڈاکٹر اس کی زندگی سے مایوس نہ ہوئے ہوں اور امید ہو کہ فطری طور پر تنفس کا نظام بحال ہو جائے گا تو مریض کے ورثاء کے لیے اسی وقت مشین کا ہٹانا درست ہو گا جب مریض کی املاک سے اس علاج کو جاری رکھنا ممکن نہ ہو، نہ ورثاء ان اخراجات کو برداشت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور نہ اس کو جاری رکھنے کے لیے کوئی اور ذریعہ میسر ہو۔

۳۔ اگر مریض آلۂ تنفس پر ہو اور ڈاکٹروں نے مریض کی زندگی اور فطری طور پر نظام تنفس کی بحالی سے مایوسی کر دی ہو تو ورثاء

۱؎ محمد طارق، پروفیسر ڈاکٹر، کلینیکل (Clinicla) موت — طبی نقطہ نظر، سالانہ رپورٹ ۲۰۰۰-۰۱ء، اسلامی نظریاتی کونسل، ص ۲۴۱-۲۴۲

کے لیے جائز ہوگا کہ مصنوعی آلۂ تنفس علیحدہ کردیں۔[1]

محقق کی رائے

محقق کے خیال میں اگر دو مسلمان ڈاکٹر اسکے مندرجہ بالا ٹیسٹ کر کے متفق ہو جائیں کہ مصنوعی تنفس کے آلہ کے ہٹانے پر اس شخص کی موت واقع ہو جائے گی۔ مصنوعی تنفس کے علاوہ اسکا کوئی علاج نہیں اور دوسرے مریض اس آلہ کے لگائے جانے کے منتظر ہیں اور ان میں اسکے استعمال پر زندگی کی امید بھی باقی ہے تو پھر ایسے شخص سے اس آلے کے ہٹانے میں کوئی قباحت نہیں۔

---

1. سولہویں فقہی سیمینار کی تجاویز، سہ ماہی بحث ونظر، اکتوبر دسمبر ۲۰۰۷ء، ص ۹۶

مرنے کا حق (Euthanasia)

مرنے کا حق Euthanasia رحم دلانہ قتل Mercy killing اور رحم دلانہ موت Mercy Dying وغیرہ ایک ہی مسئلہ کے مختلف عنوان ہیں۔

مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص ناقابل علاج مرض میں مبتلا ہے Terminally ill ناقابل برداشت درد Unbearable Pain میں ایک کربناک صورت حال سے دوچار ہے۔

۱۔ کیا ایسا شخص خود اپنی زندگی کا خاتمہ کر سکتا ہے۔

۲۔ کیا اسکے رشتہ دار اس کی زندگی کے خاتمے کے لئے درخواست کر سکتے ہیں، جس میں اسکی مرضی بھی شامل ہو۔

۳۔ کیا کوئی ڈاکٹر اس سلسلے میں اسکی مدد کر سکتا ہے۔

اس ضمن میں مغربی ممالک میں سرکاری و نیم سرکاری سطح پر ہونے والی ابحاث، سوالات وقوانین بالاختصار درج ذیل ہیں۔

موت کے حق کے سلسلے میں آسٹریلیا نے جولائی ۱۹۹۶ء میں دنیا کی پہلی مملکت کی حیثیت سے رضا کارانہ مہربان موت یا قتل کو قانونی طور پر جائز قرار دیا ہے۔ بمطابق Right of terminally ill Act ذہنی طور پر بیدار افراد جو مرض الموت میں مبتلا ہوں، کسی ڈاکٹر سے زندگی ختم کرنے کے لیے امداد طلب کر سکتے ہیں۔ اس قانون کے خلاف مارچ ۱۹۹۷ء میں اپیل بھی کی گئی تھی پروسٹیٹ Prostate کے سرطان میں مبتلا پہلا شخص تھا جس نے قانونی طور پر آسٹریلیا میں زندگی کا خاتمہ چاہا تھا۔

ریاست ہائے متحدہ امریکا کی ریاستوں میں سے کولمبیا میں ۱۹۹۷ء میں عدالت نے فیصلہ دیا کہ جو انتہائی بیمار شخص کو مرنے میں مدد دے گا اسے فوجداری مجرم قرار نہیں دیا جائے گا۔ ۱۹۹۷ء میں امریکا کی سپریم کورٹ نے فیصلہ دیا کہ خودکشی میں مدد دینے والے ڈاکٹر کا فعل دستوری مسئلہ ہے۔ اس لئے ۴۴ ریاستوں نے اسے غیر قانونی قرار دیا۔ چھ ریاستوں میں اس کا کوئی قانون نہیں۔ ریاست اوریگان میں ۱۹۹۷ء میں Death with Dignity Act کے مطابق اس بات کی اجازت ہے کہ اگر مریض مرض کے انتہائی درجے پر ہو تو وہ خود اپنے آپ کو زہر کا انجکشن لگا لے۔ ۱۲۷ افراد نے ۱۹۹۹ء میں خود کو اس قانونی راستے سے موت کے حوالے کیا۔ نومبر ۲۰۰۰ء کے آخری عشرے میں ہالینڈ کی پارلیمنٹ کے ایوان زیریں نے ایسی موت کے حق کو فرد کی رائے پر چھوڑنے کی منظوری دے دی ہے۔ اس منظوری کی بنیاد عوامی تائید بتلائی جاتی ہے۔ البتہ پارلیمنٹ کے ایوان بالا کی منظوری ابھی باقی ہے۔[1]

شرعی نقطہ نظر سے یہاں سوال یہ ہے کہ

۱۔ کیا کوئی شخص خود اپنی زندگی کا خاتمہ کر سکتا ہے۔

۲۔ کیا کوئی ڈاکٹر اس سلسلے میں اسکی کوئی مدد کر سکتا ہے۔

۱۔ عطاء الرحمٰن، ڈاکٹر، مرنے کا قانونی حق، طبی اور فقہی پہلو، بحث ونظر، اپریل ستمبر ۲۰۰۱ء، ص ۱۰۷-۱۱۰

۳۔ کیا اسکے رشتہ دار اسکی زندگی کے خاتمہ کی درخواست دے سکتے ہیں۔

۴۔ موت میں مددگار دوائیں اور زہریلے انجکشن وغیرہ لگانے یا لگوانے کا کیا حکم ہے۔

۵۔ نیز یہ کہ اگر مریض مہلک دوائیں تو استعمال نہیں کرتا مگر اپنے مرض کا علاج کرنا چھوڑ دیتا ہے تاکہ جلد از جلد فوت ہو جائے تو اسکا کیا حکم ہے۔

جہاں تک مندرجہ بالا تین سوالات کا تعلق ہے تو وہ ایک ہی نوعیت کے ہیں۔

موت میں مددگار دواؤں کا شرعی حکم

موت میں مددگار دواؤں کا استعمال حرام ہے۔ اگر کوئی طبیب یا دیگر شخص ایسی دواؤں وغیرہ کے استعمال میں مدد دے تو یہ قتل نفس ہوگا۔[۱] اسکے مندرجہ ذیل دلائل دیئے گئے ہیں۔

۱۔ خودکشی حرام ہے۔[۲]

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس شخص نے پہاڑ سے گرا کر اپنے آپ کو ہلاک کرلیا تو وہ دوزخ میں بھی ہمیشہ اسی طرح اپنے آپ کو گراتا رہے گا اور جس نے زہر پی کر جان دی تو دوزخ میں ہمیشہ اسی طرح پیتا رہے گا، اسی طرح جس نے کسی دھاردار ہتھیار سے خودکشی کی تو دوزخ میں بھی خود اپنے ہاتھ سے اپنے پیٹ پر وار کرتا رہے گا۔[۳]

یہاں ایک اعتراض پیدا ہوسکتا ہے کہ اگر واقعی مرض کی شدت ہو اور اس مرض سے بچنے کو کوئی صورت نہ ہو تو ایسی صورت شاید عام خودکشی سے مختلف ہے، اس لئے اجازت ہوسکتی ہے تو اس شبہ کا جواب بھی حدیث سے مل جاتا ہے۔
آنحضور ﷺ کی ہجرت کے بعد حضرت طفیل بن عمر، دوسیؓ نے اپنی قوم کے ایک آدمی کے ساتھ ہجرت کی، وہ شخص بیمار پڑ گیا اور شدت تکلیف سے گھبرا کر چاقو سے انگلیوں کے پورے کاٹ ڈالے ان کے ہاتھ سے بے تحاشا خون بہنے لگا۔ یہاں تک کہ اس کی وفات ہوگئی۔ حضرت طفیلؓ نے ان کو خواب میں اچھی حالت میں دیکھا، البتہ انکے ہاتھ ڈھکے ہوئے تھے، انہوں نے دریافت فرمایا کہ تمہارے رب نے تمہارے ساتھ کیا کیا؟ انہوں نے جواب دیا، حضور ﷺ کی طرف ہجرت کرنے کے طفیل مغفرت کردی۔ حضرت طفیلؓ نے پوچھا یہ ہاتھ کیوں ڈھکے ہوئے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ مجھ سے کہا گیا کہ ہم اس چیز کو درست نہیں کرتے جسے تم نے خود بگاڑ لیا ہے۔ حضرت طفیلؓ نے اسکا ذکر حضور ﷺ سے کیا تو آپؐ نے دعا فرمائی۔ خداوندا اس کے ہاتھوں کو بھی بخش دے۔[۴]

۱۔ مرنے کا قانونی حق، طبی اور فقہی پہلو، ص ۱۱۱؛ جدید فقہی مسائل، ۲۲۱/۱-۲۲۳؛ نظام الفتاوی، ۳۹۱/۱-۳۹۲، اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا نے بھی اپنے سولہویں سیمنار میں مرنے کے حق کو ناجائز قرار دیا ہے اور اسے قتل نفس قرار دیا ہے۔ بحث ونظر، اکتوبر دسمبر ۲۰۰۷ء، ص ۹۷

۲۔ مرنے کا قانونی حق، طبی اور فقہی پہلو، ص ۱۱۴؛ جدید فقہی مسائل، ۲۲۱/۱-۲۲۳

۳۔ صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی قاتل النفس، ۴۵۹/۱، ح ۱۲۹۹؛ مسند احمد، مسند ابی ہریرۃ، ۴۳۵/۲، ح ۹۶۱۶

۴۔ اس کی تخریج پیچھے گزر چکی ہے۔

یہاں یہ اعتراض بھی ہوسکتا ہے کہ آپریشن میں بعض اوقات کسی عضو کو کاٹ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح کسی شرعی مصلحت کے تحت کسی عضو کو علیحدہ کرنا حدیث سے ثابت ہے۔ جیسے ایک حدیث میں ہے کہ صحابی نے دوران جہاد اپنے زخمی بازو کو کھینچ کر جدا کر دیا تھا۔ تو اس پر قیاس کرتے ہوئے بھی جان کے خاتمے کی اجازت ہوسکتی ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں باقی جسم کو اذیت سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔ لہٰذا اس پر اسے قیاس نہیں کیا جاسکتا۔[1]

۲۔ زندگی کا بچانا فرض ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِىْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِى الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا . وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَآ اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا ﴾[2]

''اور ہم نے بنی اسرائیل پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جو شخص کسی کو بغیر اس کے کہ وہ کسی کا قاتل ہو یا زمین میں فساد مچانے والا ہو، قتل کر دے تو گویا اس نے تمام لوگوں کو قتل کر دیا، اور جو شخص کسی ایک کی جان بچا لے، اس نے گویا تمام لوگوں کو زندہ کر دیا۔''

۳۔ جان بچانے کے لئے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت۔

۴۔ موت کی آرزو تک کی ممانعت۔

۵۔ اذیت اور تکالیف گناہوں کی بخشش کا ذریعہ ہیں۔

۶۔ اسوۂ ایوبؑ کو اسی لیے ذکر کیا گیا ہے کہ انسان مرض کی مصیبت سے متاثر نہ ہو اور ایسے میں موت کی آرزو نہ کرے۔

۷۔ مایوس نہ ہونا اور زندہ رہنے کی کوشش ایمان کی علامت ہے۔

۸۔ اللہ کے حق میں دخل نہ کیا جائے یعنی زندگی دینے کا فیصلہ جس نے کیا ہے، اس کو یہ حق حاصل ہے کہ زندگی کے خاتمے کا فیصلہ کرے۔

۹۔ ایمان کا تقاضا راضی بہ رضا ہونا ہے۔ حدیث قدسی میں ہے۔

"من لم یرض بقضائی ولم یصبر علی البلاء ولم یشکر علی النعماء فقل اخرج من تحت السماء وادع ربا سوائی."[3]

جو میری مرضی پر راضی نہ ہوا، جس نے میری آزمائشوں پر صبر نہ کیا اور جس نے میری نعمتوں کا شکر نہ کیا، آپ ﷺ کہہ دیجیے! میرے آسمان کے نیچے سے نکل جائے اور میرے علاوہ کسی اور رب کو پکارے۔

---

[1] جدید فقہی مسائل، ۲۲۱/۱۔ ۲۲۲

[2] المائدہ ۳۲:۵

[3] حدیث کا حوالہ دستیاب نہیں ہوسکا۔ فاضل مضمون نگار ڈاکٹر عطاء الرحمن نے اس حدیث کا ذکر کیا ہے، مرنے کا قانونی حق، طبی اور فقہی پہلو، ص ۱۱۸

۱۰۔علاج لازمی ہے۔

۱۱۔زندگی بچانے کیلئے اضطراری حالت میں حرام کا استعمال۔

۱۲۔اپنے ہاتھوں اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کی ممانعت۔[۱]

دلائل پر تبصرہ

جہاں تک دلیل دہم کا تعلق ہے تو پیوندکاری کے ذیل میں گذر چکا ہے کہ علاج سنت ہے۔لازمی نہیں ہے۔امام نوویؒ نے حدیث ''لکل داء دواء'' کے تحت لکھا ہے۔

"فی ھذاالحدیث اشارۃ الی استحباب الدواء وھو مذھب اصحابناو جمھور السلف وعامۃ الخلف"[۲]

تاہم مفتی نظام الدین صاحب نے لکھا ہے کہ علاج کو چھوڑ دینا منشائے شرع کے خلاف ہے۔[۳]

اسی طرح گیارہویں دلیل بھی مخدوش ہے۔اسلئے کہ مخمصہ (جان بچانے کی حالت) کو معالجہ پر قیاس کرنا غلط ہے۔جیسا کہ پیوندکاری کے ذیل میں گذرا ہے۔

موت کے حق کے بارے میں اسلامک فقہ اکیڈمی، کا فیصلہ درج ذیل ہے۔

شریعت اسلامی میں انسانی جان کی بڑی اہمیت ہے اور حتی المقدور اس کی حفاظت خود اس شخص کا اور دوسروں کا فریضہ ہے۔ اس لیے:

(۱) کسی مریض کو شدت تکلیف سے بچانے یا اسکے متعلقین کو علاج اور تیمارداری کی زحمت سے نجات دلانے کے لیے عملاً ایسی تدبیر کرنا جس سے اس کی موت واقع ہوجائے حرام ہے اور یہ قتل نفس کے حکم میں ہے۔

(۲) ایسے مریض کو گو، مہلک دواء نہ دی جائے مگر قدرت کے باوجود اسکا علاج ترک کردیا جائے تاکہ جلد سے جلد اس کی موت واقع ہوجائے، یہ بھی جائز نہیں ہے۔[۴]

حاصل بحث

محقق کی رائے میں احادیث بالا اور فقہاء کی تصریحات سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ کسی انسان کو موت کا حق نہیں دیا جاسکتا۔جب تک مریض میں زندگی ہے تو وہ شریعت کا مکلّف ہے اس لیے اس کی زندگی کا خاتمہ نہیں کیا سکتا۔

---

[۱] دلیل نمبر ۲ سے دلیل نمبر ۱۲ تک مضمون ''مرنے کا قانونی حق، طبی اور فقہی پہلو، ص ۱۱۱-۱۱۹'' سے لی گئی ہیں۔

[۲] شرح النووی علی صحیح مسلم، ۱۴/۱۹۱

[۳] نظام الفتاویٰ، ۱/۳۹۲

[۴] سولہویں فقہی سیمینار کی تجاویز، بحث ونظر، اکتوبر دسمبر ۲۰۰۷ء، ص ۹۷

خلاصۂ بحث

خلاصۂ بحث

فقہاء امت نے جہاں ہر دور کے فروعی مسائل میں اجتہاد کیا ہے وہاں اجتہاد کے قواعد وضوابط کو بھی متعین کر دیا ہے۔ معاصر دور میں اجتہاد کے قواعد وضوابط اور متعلقہ مباحث پر پھر سے غور وفکر کا سلسلہ بھر پور طریقے سے شروع ہوا ہے، جس سے ایک وسیع ذخیرۂ تحریر وجود میں آیا ہے۔

علمائے اصولیین نے اجتہاد کی مختلف تعریفات ذکر کی ہیں اور متاخرین اصولیین نے ان تعریفات پر استدراک و انتقاد کیا ہے۔

محقق کے نزدیک ان تعریفات میں سے سب سے زیادہ جامع اور مانع تعریف مندرجہ ذیل ہیں۔

"بذل الوسع فی درك الاحكام الفروعية الكلية بطريق الاستنباط ممن حصلت له شرائط الاجتهاد"

مجتہد مطلق کیلئے مندرجہ ذیل شرائط مقرر کی گئی ہیں۔

۱۔ کتاب اللہ کی معرفت

۲۔ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معرفت

۳۔ لغت عرب کی معرفت

۴۔ علم اصول فقہ میں مہارت

۵۔ مقاصد شریعت کی معرفت

مجتہدین کو ان کی اہلیت اور وظائف کے اعتبار سے مختلف طبقات میں تقسیم کیا گیا ہے۔ طبقات مجتہدین کی سب سے منضبط بحث حنفیہ کے ہاں ملتی ہے۔ طبقات مجتہدین مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ مجتہد مطلق ۲۔ مجتہد منتسب ۳۔ مجتہد فی المذہب ۴۔ مجتہد فی الترجیح ۵۔ متبحر فی المذہب

مجتہد مطلق کیلئے مطلوبہ شرائط کا ذکر اوپر ہوا ہے۔ اس درجہ کے علاوہ ان دیگر درجات کے مجتہدین کیلئے یہ مذکورہ بالا شرائط ضروری نہیں۔ اپنے اپنے وظائف کے اعتبار سے ان کے لئے شرائط مقرر ہیں۔

اجتہاد کی مختلف اقسام ہیں۔

۱۔ اجتہاد فی الشرع ۲۔ اجتہاد فی المذہب ۳۔ اجتہاد فی المسائل

اسی طرح ایک اور تقسیم کی گئی ہے۔

۱۔ اجتہاد استنباطی ۲۔ اجتہاد توضیحی ۳۔ اجتہاد استصلاحی

اسی طرح ایک تقسیم یہ بھی ہے۔

۱۔ تحقیق المناط ۲۔ تنقیح المناط ۳۔ تخریج المناط

تجزؤالاجتہاد کا معنی یہ ہے کہ کوئی مجتہد کسی خاص فقہی باب میں اہلیت اجتہاد کا حامل ہو اور دوسرے ابواب فقہ میں اسے اہلیت اجتہاد حاصل نہ ہو۔ بلکہ کسی خاص مسئلہ میں وہ مجتہد ہو اور دوسرے مسائل میں درجۂ اجتہاد پر فائز نہ ہو۔ اصولیین کی اکثریت اس کے جواز کی قائل ہے۔ تلفیق کا معنی یہ ہے کہ مختلف جزئیات پر مشتمل کسی عملی مسئلہ میں دو یا زیادہ فقہاء کے اقوال کو اس طرح جمع کیا جائے کہ وہ عمل کسی فقیہ کے نزدیک جائز نہ ہو۔ تلفیق کے بارے میں تین اقوال ہیں۔ محقق کے نزدیک تلفیق اگر ایک ہی مسئلہ میں ہو پھر بھی جائز ہے مگر مقررہ شرائط کے ساتھ۔ ان شرائط کا ذکر مقالہ میں کیا گیا ہے۔

اجتہاد کے تاریخی مطالعہ سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ہر دور میں فقہاء و مجتہدین امت کو درپیش مسائل کا حل پیش کرتے رہے ہیں۔ اجتہاد کسی دور میں بھی موقوف نہیں رہا اور نہ ہی اجتہاد کا دروازہ بند کیا گیا ہے۔ شاطبی نے تصریح کی ہے کہ اجتہاد کی قسم تحقیق المناط کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوگا۔ البتہ اصول میں اجتہاد کا سلسلہ پانچویں صدی ہجری کے بعد خود بخود اس لئے بند ہو گیا کہ اصول کی تفسیر و تشریح کے جتنے ممکنہ طریقے تھے وہ سب فقہاء اصولیین نے بیان کر دیئے۔ اب کسی نئی اصول فقہ کے وجود کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

عصر حاضر میں اجتہاد کے حوالے سے دو خصوصیات بہت نکھر کر سامنے آئی ہیں۔

ا۔ اسلامی قانون کی ضابطہ بندی: چنانچہ مصر، شام، تیونس، عراق، اردن، پاکستان اور دیگر کئی ممالک میں اسلامی شخصی قوانین کو دفعہ وار انداز میں مرتب کرنے کی کوششیں کی گئیں اور کئی دفعہ وار قوانین بنا کر نافذ کیے گئے۔

۲۔ اس دور میں اولاً اجتماعی اجتہاد کا تصور پیش کیا گیا۔ بعد ازاں اس تصور کی بنیاد پر متعدد عالمی اور مقامی اجتماعی اجتہادی ادارے وجود میں آئے۔ یہ مسلمانوں کے مذہبی، معاشرتی اور معاشی مسائل کے حل کرنے میں نمایاں خدمات انجام دے رہے ہیں۔ ان میں سے بعض اداروں نے گمراہ فرقوں کے خلاف اعلامیے بھی جاری کیے ہیں، اسی طرح ان میں سے بعض اداروں نے ''فقہ الاقلیات'' کے میدان میں نمایاں اور بیش قیمت اجتہادات پیش کیے ہیں۔ اجتماعی مسائل کے سلسلے میں اجتماعی مؤقف بلاشبہ ان اداروں کی وجہ امتیاز ہے۔

معاصر اجتہاد میں علمائے برصغیر کی خدمات یقیناً کسی اور خطہ کے علماء سے کم نہیں ہیں۔

اردو زبان میں کتب فتاویٰ، جدید مسائل پر مشتمل اختصاصی فقہی کتب، اختصاصی فقہی مجلّات، دینی مدارس کے دار الافتاء اور دینی اداروں کی انٹرنیٹ ویب سائٹس، اس خطہ کے علماء کی اجتہادی مساعی پر شاہد عدل ہیں۔ اردو فقہی ادب میں جدید مسائل کے حوالے سے موجود آراء میں قدامت و جدت کا ملا جلا عنصر پایا جاتا ہے۔ ضرورت و حاجت، عرف اور تلفیق کے جواز کے تصور پر مشتمل آراء میں جواز کا پہلو نمایاں ہے، جبکہ سد ذرائع اور تلفیق کے عدم جواز کے تصور پر مشتمل آراء میں عدم جواز کا پہلو نمایاں ہے۔ بعض فقہی آراء ان دونوں مذکورہ بالا پہلوؤں کے بین بین ہیں۔

علماء برصغیر کے استدلال میں علمائے اصولیین کے مقرر کردہ قواعد و ضوابط کی سختی سے پابندی جھلکتی ہے۔ اجتہاد میں تجدید کا عنصر ہونے کے باوجود تجدد کا عنصر ابھی تک نسبتاً بہت کم ہے۔

ذیل میں اہم معاصر اجتہادی مسائل پر ان حضرات کے اجتہادات کا ذکر ہے اور بعد ازاں محقق کے نزدیک راجح رائے کا تذکرہ ہے۔

ٹیلی فون کے ذریعے ہونے والے نکاح کے بارے میں یہ صورت تو متفق علیہ ہے کہ عاقدین میں سے ایک دوسرے عاقد کے شہر میں موجود اپنے کسی رشتہ دار کو وکیل بنا دے۔ وہ وکالۃً ایجاب کر دے اور دوسرا فریق قبول کرے۔ مگر یہ صورت کہ عاقدین براہ راست ٹیلی فون پر ایجاب و قبول کریں، یہ صورت بعض فقہاء کے ہاں جائز نہیں۔ بعض نے یہ گنجائش پیدا کی ہے کہ اگر فون کا سپیکر کھلا ہو اور عاقدین کے ایجاب و قبول کو گواہان بھی سن لیں تو نکاح منعقد ہو جائیگا۔ بعض کے نزدیک آواز کے اشتباہ کے احتمال کے پیش نظر یہ صورت بھی جائز نہیں۔

محقق کے نزدیک سپیکر فون کے ذریعے ہونے والا نکاح صحیح ہے اور آواز کا اشتباہ قابل عفو ہے۔

مخصوص معاشرتی حالات کے پیشِ نظر بعض معاصر حنفی فقہاء بھی مشروط نکاح کی اجازت دیتے ہیں۔ ایسی صورت میں عورت ایسی شرط عائد کر سکتی ہے جس سے اسے کوئی فائدہ حاصل ہو۔ اسی طرح مہر کو بھی کسی شرط کے ساتھ مشروط کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ اگر خاوند نے مجھے طلاق دی تو مہر ایک لاکھ اور اگر نہ دی تو مہر پچاس ہزار۔ اسی طرح اگر خاوند نے دوسرا نکاح کیا تو مہر ایک لاکھ اور اگر نہ کیا تو مہر پچاس ہزار۔ اسی طرح عورت نکاح کو اپنی ملازمت کے ساتھ مشروط کر سکتی ہے کہ خاوند اسے ملازمت سے نہیں روکے گا۔ ان مسائل میں معاصر فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔

محقق کے نزدیک مطلقاً ہر قسم کی شرائط کے بارے میں اجمالی حکم نہیں لگایا جا سکتا جواز و عدم جوازِ شرط، شرط کی نوعیت پر منحصر ہے۔ البتہ مہر مشروط بطلاق تو درست ہے۔ مہر مشروط بنکاح ثانی و ملازمت درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ یہ احکام شریعت کے عمومی مزاج و مذاق سے ہم آہنگ نہیں۔

تفویض طلاق کی ایک صورت مظلوم عورتوں کیلئے راہ نجات بن سکتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ عورت بوقت نکاح یہ شرط رکھوائے کہ اس کے حقوق میں کمی و تقصیر اور اس پر ظلم و تعدی کی صورت میں اگر اس کا دعویٰ شرعی پنچائیت، دار الافتاء، دار القضاء یا معتمد علماء کی مجلس کے روبرو ثابت ہو گیا تو مجلس کو طلاق دینے کا اختیار رہے گا۔

محقق کے نزدیک یہ صورت درست ہے اور نکاح ناموں میں تفویض طلاق کے حق کا استعمال عورتوں کے حقوق کو محفوظ کرنے میں مدد و معاون ثابت ہو سکتا ہے۔

خلع زوجین میں تفریق کا ایسا طریقہ ہے جو باہمی رضامندی سے انجام پاتا ہے۔

بعض عدالتی فیصلوں میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ خلع کا حق قاضی اور عدالت کو بھی حاصل ہے۔ ان فیصلوں میں اس دعویٰ کے ثبوت کیلئے مختلف دلائل پیش کیے گئے ہیں۔ مانعین نے ان دلائل کا جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ بغیر خاوند کی رضامندی کے خلع واقع نہیں ہو سکتا۔

محقق کے نزدیک مانعین کا موقف درست ہے۔ خلع میں مرد کی رضامندی ضروری ہے۔

خلع کے بارے میں ہماری عدالتوں کا رویہ بہت حد تک غیر ذمہ دارانہ ہے۔ زوجین میں پیدا ہونے والے ہر جھگڑے کو خلع کی بنیاد نہیں بنانا چاہئے۔ نیز ہر مقدمہ میں عورت ہی کو صحیح مؤقف پر قائم سمجھنا بھی دانشمندی نہیں۔ عائلی جھگڑوں کو برادریوں اور پنچایتوں کی سطح پر حل کروانے کی کوشش کی جانی چاہئے۔ نیز اگر مقدمہ عدالت تک پہنچتا ہے تو مدعی علیہ یعنی خاوند کو ہر ممکن طریقے سے عدالت میں بلانے کی کوشش کرنی چاہئے۔ اگر خاوند عدالت میں حاضر نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں عدالت کو فوراً تفریق کا فیصلہ سنا دینا مناسب نہیں۔ بلکہ اس کی تحقیق ضروری ہے کہ عورت کا دعویٰ کس حد تک درست ہے اور اس کے دعویٰ کے مشمولات کس حد تک شریعت میں اسباب فسخ کے طور پر قابل قبول ہیں۔ ان تمام مراحل کے بعد قاضی اگر اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ شرعاً عورت کا دعویٰ درست ہے تو پھر وہ تفریق بر بنائے تنسیخ کا حکم جاری کر سکتا ہے۔ تفریق بر بنائے خلع کا حکم صحیح نہ ہوگا۔

تنسیخ نکاح کیلئے فقہاء حنفیہ نے چند اسباب بیان کیے ہیں۔ ان اسباب میں سے بعض ایسے امراض ہیں جو صرف مرد کو لاحق ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو صرف عورت کو لاحق ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو زوجین میں سے کسی ایک کو لاحق ہو سکتے ہیں۔ مرد کے پاس مرض میں مبتلا عورت سے تخلص کا راستہ طلاق کی صورت میں موجود ہے مگر عورت کے پاس مرض میں مبتلا شخص سے نجات کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ اسی لئے شریعت نے ایسی صورت میں قاضی کو فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے۔ امام ابوحنیفہ صرف جُبّ (مقطوع الذکر ہونا) اور عنت (نامرد ہونا) کو موجب فسخ نکاح گردانتے ہیں جبکہ امام محمد کا کہنا ہے کہ مرد میں موجود ہر وہ عیب جس کے باعث عورت اس کے ساتھ نہ رہ سکتی ہو، موجب فسخ ہے۔ چنانچہ امام محمد کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے بعض معاصر فقہاء اور اجتماعی اجتہادی اداروں نے ایڈز اور دیگر متعدی امراض میں مبتلا شوہر کی بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے۔

حضرت تھانوی نے "الحیلۃ الناجزۃ" میں عورتوں کی گلوخلاصی کیلئے بعض موجبات فسخ میں امام مالک کے قول کو اپنایا ہے۔ اس سلسلے میں فقہاء کا یہ قاعدہ برقرار رکھا گیا ہے کہ اگر عورت کو خاوند کی نامردی کا پہلے سے علم ہو تو بعد از نکاح اسے فسخ کا اختیار نہیں۔ بعض معاصر فقہاء ایسی صورت میں بھی حق فسخ کے قائل ہیں۔ محقق کے نزدیک یہ دوسری رائے درست ہے اور حالات و زمانہ کے مطابق ہے۔ اسی طرح اگر خاوند معسر ہو اور بیوی کو پہلے سے اس کے تعسر کا علم ہو تو فقہاء اس کے حق فسخ نکاح کو ختم کر دیتے ہیں۔ یہاں بھی بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ حق فسخ برقرار رہنا چاہئے۔ محقق کے نزدیک یہی رائے درست ہے۔ مفقود الخبر کی بیوی کے بارے میں فقہاء کا کہنا ہے کہ مفقود کی واپسی کی صورت میں وہ بعض صورتوں میں شوہر اول کو ملے گی اور بعض میں شوہر ثانی کو۔

محقق کے نزدیک مفقود کی بیوی کے شوہر اول یا شوہر ثانی کو ملنے کے بارے میں مدار اس امر پر رکھنا چاہئے کہ مفقود کا فقدان اگر اس کے اپنے قصور سے ہوا ہے تو بیوی دوسرے شوہر کو ملنی چاہئے اور اگر اس کے فقدان میں اس کا قصور نہیں ہے مثلاً ناجائز مقدمہ میں قید ہو گیا تو ایسی صورت میں وہ شوہر اول کو ملنی چاہئے۔ مگر انتظار کی مدت ہر صورت میں ایک

سال سے کم نہیں ہونی چاہیے۔

محقق کے نزدیک فی زمانہ عورتوں کو زدوکوب کرنا اور عورت کو مختلف حیلے بہانوں سے شدید دباؤ (stress) کا شکار کر دینا بھی اسباب موجب فسخ ہونے چاہئیں۔

محقق کے نزدیک اجتماعی سطح پر خاندانی منصوبہ بندی کی تحریک اسلام اور عالم اسلام کے خلاف ایک گہری سازش ہے، اسلئے اسے اپنانا ہرگز جائز نہیں۔ البتہ انفرادی سطح پر اس کی مختلف اقسام کے پیش نظر اس کے احکام بھی مختلف ہیں۔ جہاں تک مستقل نس بندی کا تعلق ہے تو مردوں میں اس کی ہرگز اجازت نہیں۔ البتہ عورتوں میں بعض استثنائی صورتوں میں اس کی اجازت ہے۔ مثلاً رحم کے سرطان کے باعث جب اسے کاٹ دیا جائے، مجنون عورت کو حیض ونفاس کی نجاست سے بچانے کیلئے یا زوجین کے کسی موذی متعدی مرض میں مبتلا ہونے کے باعث اس مرض کے اولاد میں منتقل ہونے کے غالب گمان کے باعث ایسا کرنا جائز ہے۔ عارضی منع حمل کی تدابیر اگر غرض فاسد کے بغیر اختیار کی جائیں تو درست ہیں اور اغراض فاسدہ مثلاً بچوں کے رزق ومعاش کی فکر کی صورت میں جائز نہیں ہے۔ عورت کی صحت کی حفاظت کی خاطر یا اس کے حسن وجمال کے بقا کی خاطر عارضی منع حمل کی تدابیر کے بارے میں فقہائے عصر کے اقوال مختلف ہیں۔ محقق کے نزدیک دلائل کی روشنی میں اس کی اجازت ہے۔ چار ماہ سے قبل مختلف احوال وظروف کے تحت اسقاط درست ہے، جبکہ چار ماہ کے بعد صرف اسی صورت میں درست ہے جب حاملہ کی جان کو خطرہ ہو۔

یتیم پوتے کی وراثت کے نادرالوقوع مسئلہ کو حل کرنے کیلئے اہل القرآن یا منکرین حدیث نے فن وراثت کی پوری عمارت کو منہدم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس مقصد کیلئے ان کے فن وراثت پر کیے گئے اعتراضات تحقیق کے بعد بالکل غلط ثابت ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس یتیم پوتے کیلئے دادا کے ترکہ میں سے وصیت کے وجوب کا راستہ اختیار کرنا ہی بہتر ہے۔

غیرت کے نام پر قتل کے بارے میں اگرچہ فقہاء حنفیہ کے نزدیک گنجائش کا پہلو موجود ہے اور اسی لیے بعض معاصر فقہاء نے ایسے قتل کو دیانۃً جائز رکھا ہے تاہم محقق کے نزدیک سدذریعہ کے طور پر ایسے قتل کی ہرگز اجازت نہیں ہے۔

شیئرز کی خرید وفروخت کے بارے میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ وہ اسے اولاً عقدِ اموال اور بعد ازاں اجارہ قرار دیتے ہیں۔ یہ حضرات دلائل کی روشنی میں اس عقدِ اجارہ کو فاسد قرار دیتے ہیں۔ مجوزین اسے عقد شرکت عنان ثابت کرتے ہیں اور اجارہ کو اس عقد شراکت کے تابع رکھتے ہیں۔ یہ حضرات عقد اجارہ کو فاسد قرار نہیں دیتے اور چند شرائط کے ساتھ شیئرز کے خرید وفروخت کو جائز قرار دیتے ہیں۔

محقق کے نزدیک مجوزین کا قول دلائل کے اعتبار سے مضبوط ہے۔ اسلئے مجوزین کی مقرر کردہ شرائط کے ساتھ شیئرز کی خرید وفروخت جائز ہے۔

معاصر اسلامی بینکاری کے بارے میں علماء کے ایک بڑے گروہ کا مؤقف یہ ہے کہ یہ صحیح خطوط پر قائم نہیں ہے۔ ان کے نزدیک اس نظام میں بہت حد تک ترمیم واصلاح کی ضرورت ہے۔ جبکہ علماء کا دوسرا گروہ اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے

کہ یہ نظام ترمیم واصلاح کامحتاج ہے مگر وہ اس رواں نظام کوخلاف اسلام قرارنہیں دیتے۔ حقیقت یہ ہے مقدم الذکر علماء کے بہت سے اعتراضات کونظام سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہیں۔

محقق کے نزدیک رواں اسلامی نظام بینکاری، اگرچہ ترمیم واصلاح کا متقاضی ہے مگر وہ بہرحال سود سے پاک ہے۔اسلئے شرعی اعتبار سے درست ہے۔

اسلامی بینکوں کوشرکت ومضاربت کا حجم (weightage) بڑھانا چاہئے اوراجارہ ومرابحہ کومستقل طریقہ ہائے تمویل کےطور پراپنانے میں احتیاط کرنی چاہئے۔

نیز اسلامی بینکوں کو اسلامی اخلاقی اقدار اپنانے کی ضرورت ہے۔ معاصر اسلامی بینکوں کا ماحول کسی طور پر بھی سودی بینکوں سے مختلف نہیں ہے۔ مثلاً بے پردہ عورتوں کی ملازمت ہی ایک ایسا عنصر ہے جوان بینکوں کے اسلامی ہونے کے جواز کومخدوش بنادیتا ہے۔

نیز ان بینکوں نے روایتی بینکاری کے طورطریقے ابھی تک اپنائے ہوئے ہیں۔انہیں ان طریقوں سے گریز کی راہ اختیار کرنی چاہئے۔ عام صارفین کو تعیشات کا عادی بنانا تعیشات کوضروریات اور حاجات کا درجہ دینے کی کوشش کرنا کوئی دانشمندی نہیں۔ ان بینکوں کو اپنا سرمایہ بڑے بڑے تجارتی منصوبوں میں لگانا (Invest) چاہئے۔ نیز ان بینکوں کو اپنا Inter bank offered rate قائم کرنا چاہئے تا کہ یہ اپنا جداگانہ تشخص قائم کرسکیں۔

کریڈٹ کارڈ کے استعمال کے بارے میں علماء برصغیر کے ایک گروہ کا مؤقف یہ ہے کہ انسان کواگر یقین بھی ہو کہ وہ مذکورہ کارڈ کے استعمال میں سود کی نوبت نہیں آنے دے گا اور بروقت قیمت کی ادائیگی کردے گا، پھر بھی اس کا استعمال ناجائز ہے۔ دوسرے گروہ کا مؤقف یہ ہے کہ جب بروقت ادائیگی کی غالب امید ہوتو اس کارڈ کا استعمال جائز ہے۔

محقق کے نزدیک کریڈٹ کارڈ کا استعمال شرعی اعتبار سے حاجت کے درجے میں بھی نہیں رکھا جاسکتا، اسلئے بلاضرورت شرعی اس کا استعمال ناجائز ہے۔ البتہ اگر کوئی ادائیگی صرف اس کارڈ ہی کے ذریعے ہوتی ہواور وہ ادائیگی بھی ضروری ہوتو صرف ایسی صورت میں اس کا استعمال جائز ہے۔

بیمہ کے بارے میں ایک گروہ کا مؤقف یہ ہے کہ یہ تعاون وتبرع پرمبنی ہے، اسلئے جائز ہے۔ خواہ بیمۂ زندگی ہو یا بیمہ برائے حوادث۔ دوسرے گروہ کا مؤقف یہ ہے کہ بیمہ غرر، سود اور دیگر مفاسد کے باعث ایک ناجائز معاملہ ہے۔ دونوں گروہوں نے اپنے دلائل پیش کیے ہیں۔

محقق کے نزدیک بیمہ کی کوئی صورت بھی سود، غرر اور دیگر مفاسد سے خالی نہیں ہے۔ بیمہ میں غرر معمولی درجے کا نہیں کہ قابلِ درگزر ہو، اسلئے بیمہ کی تمام اقسام حرام ہیں۔

ملٹی لیول مارکیٹنگ کاروبار کی ایک نئی شکل ہے۔ برصغیر میں اس کی اول اول آمد پر علماء کواس کی تفاصیل کا علم نہ تھا۔ اس لئے بعض فتاویٰ اس کے حق میں جاری ہوئے مگر بعدازاں اس کی تفاصیل سے واقفیت کے بعد تمام علماء نے اسے ناجائز

قرار دیا ہے۔

فقہاء برصغیر نے مسلم ممالک کے باشندوں کو بغیر ضرورت کے دارالکفر میں رہائش و ملازمت کی اجازت نہیں دی اور ضرورت کی صورت میں رہائش کی اجازت دی ہے۔

محقق کے نزدیک اس اجازت میں ذرا تفصیل سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ وہ کافر ممالک جو مسلمانوں پر براہ راست حملہ آور ہیں، انکی افواج بلاد اسلامیہ پر یلغار کر چکی ہیں، ان ممالک میں رہائش کی اجازت شدید ضرورت کے ساتھ ہے اور اس میں بھی کراہت باقی رہے گی۔ البتہ وہ ممالک جو براہ راست مسلمانوں پر حملہ آور نہیں ہیں ان میں ضرورت کے باعث، رہائش و ملازمت کی اجازت ہے۔

ایسی جگہوں پر ملازمت جہاں حرام چیزوں مثلاً شراب، خنزیر کے گوشت وغیرہ کا کاروبار ہوتا ہے صرف اس صورت میں جائز ہے جب ان جگہوں پر کچھ حلال چیزیں بھی فروخت ہوتی ہوں نیز مسلمان کو کفار کے سامنے شراب وخنزیر وغیرہ پیش کرنے کا کام نہ سونپا جائے ورنہ ملازمت جائز نہ ہوگی۔

اہل کتاب کے ذبیحہ کے بارے میں علماء کے ایک بڑے گروہ کا مؤقف یہ ہے کہ یہ ذبیحہ اس وقت حلال ہوگا جب کتابی، تسمیہ پڑھ کر اس متعین طریقہ پر ذبح کرے جو اسلام میں متعین ہے۔ دوسرے گروہ کا مؤقف یہ ہے کہ اگر کتابی اسی متعین طریقے پر ہی ذبح کرے جو اسلام میں متعین ہے مگر بوقت ذبح نہ اللہ کا نام لے اور نہ غیر اللہ کا تو اس کے ذبیحے کے حلال ہونے کی گنجائش ہے۔

محقق کے نزدیک مؤقف اول کے حامل علماء کے دلائل مضبوط ہیں لہذا انکا مؤقف درست ہے۔

مشینی ذبیحہ کے متعلق ایک رائے یہ ہے کہ مشین کا بٹن دبانے کے بعد جو پہلا جانور ذبح ہوگا وہ حلال ہے باقی حرام ہیں۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ایک بٹن دبانے کے بعد بجلی کے انقطاع یا مشین کے بند ہونے قبل جتنے جانور ذبح ہونگے وہ سب حلال ہیں۔ ایک مؤقف یہ بھی ہے کہ مشین سے ذبح کرنا سرے سے جائز ہی نہیں لہذا پہلا جانور بھی حلال نہ ہوگا۔

محقق کے نزدیک دوسری رائے راجح ہے۔ اسلئے ایک دفعہ مشین کا بٹن دبانے کے بعد مشین بند ہونے سے قبل ذبح ہونے والے تمام جانور حلال ہوگئے۔

بیوی اگر مسلمان ہو جائے اور خاوند حالت کفر پر قائم ہو تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے یہ جمہور صحابہ، تابعین اور ائمہ اربعہ کا مسلک ہے۔ اس لیے معاصر دور کی نومسلم خواتین کو اس مسئلہ کے بارے میں چھوٹ نہیں دی جاسکتی۔ یورپی مجلس برائے افتاء و تحقیق کی طرف سے بغیر قائلین کی تصریح کے شاذ دلیل کی بنیاد پر یہ نقطۂ نظر پیش کیا گیا ہے کہ عورت ایسی صورت میں خاوند کے اسلام کا انتظار کر سکتی ہے اور اس کے ساتھ رہ سکتی ہے۔ اس رائے کو علماء نے سختی کے ساتھ رد کر دیا ہے۔

محقق کے نزدیک ایسے حساس اور اجماعی مسئلہ کو محض ایک شاذ دلیل کی بنیاد پر رد کر دینا بدیہی طور پر غلط ہے۔

محقق کے نزدیک اس نیت سے نکاح کرنا کہ کچھ عرصہ بعد چھوڑ دوں گا، قضاء درست ہے مگر دیانۃ درست نہیں ہے۔یعنی دنیاوی حکم کے اعتبار سے ایسا نکاح صحیح ہوگا تاہم آخرت میں اس نیت کی وجہ سے مؤاخذہ ہوگا۔

مسلمانوں کے ویران قبرستان کو اسلئے فروخت کرنا جائز ہوگا کہ بصورت دیگر اس زمین پر کفار قبضہ کرلیں گے۔ ایک رائے یہ ہے کہ ایسی صورت میں فروخت کرنے میں حرج نہیں۔ دوسری رائے یہ ہے کہ بجائے فروخت کرنے کے اسے لیز (Lease) پر دے دیا جائے۔

محقق کے نزدیک دوسری رائے بہتر ہے اسلئے کہ اس کو اپنانے کی صورت میں اس زمین سے دوبارہ انتفاع کی صورت باقی رہے گی۔

مسلمان اگر کسی جگہ سے نقل مکانی کر گئے ہوں اور وہاں مساجد ویران ہوں جن کی بے حرمتی کا قوی گمان ہو تو بعض فقہاء برصغیر ایسی صورت میں امام محمد اور امام احمد کے اس قول پر عمل کی اجازت دیتے ہیں کہ اس مسجد کی زمین بیچ کر دوسری جگہ زمین خرید کر مسجد تعمیر کرا دی جائے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ایسی مسجد قیامت تک مسجد رہے گی اس کو فروخت نہیں کیا جاسکتا۔

محقق کی رائے یہ ہے کہ ایسی صورت میں ضرورت کا تحقق ہو جاتا ہے لہذا رائے اول صحیح ہے۔

غیر مسلم ممالک میں سودی معاملات کے متعلق علماءِ برصغیر کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔

محقق کے نزدیک دلائل کے اعتبار سے یہ مؤقف سب سے زیادہ مضبوط ہے کہ غیر مسلم ممالک میں بسنے والا مسلمان، کافر سے سود لے بھی سکتا ہے اور دے بھی سکتا ہے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی جان و اموال خطرے میں رہتی ہیں۔ایسی غیر معمولی صورت حال کے پیشِ نظر جان و مال کے بیمہ کی گنجائش کا قول راجح ہے۔

فدائی حملوں کے مانعین و مجوزین اپنے اپنے مؤقف پر صریح اور واضح دلائل پیش نہیں کر سکے، دلائل کا تقاضا ہی ہے کہ یہ حملے ناجائز ہوں، البتہ موجودہ صورت حال میں بالفعل محاربین پر فدائی حملوں کی گنجائش نظر آتی ہے۔

اکثر بین الاقوامی معاہدات چونکہ متفقہ ہوتے ہیں۔خاص طور پر اقوام متحدہ کے تحت طے پانے والے معاہدات، اسلئے غیر مسلم ملک کے سفارت کار کو مسلم ملک کی فوجداری کاروائی سے مستثنیٰ رکھا جاسکتا ہے۔اس شرط کے ساتھ کہ متاثرہ خاندان کو سفارت کار کا ملک یا مسلم ملک پوری دیت ادا کرے۔

انسانی اعضاء کی پیوند کاری کے متعلق اردو فقہی ادب میں اچھا علمی ذخیرہ موجود ہے۔انفرادی آراء کے پہلو بہ پہلو برصغیر کے اجتماعی اجتہادی اداروں نے بھی اسے غور وفکر کا موضوع بنایا ہے۔

فقہاء برصغیر کے ایک گروہ کا مؤقف یہ ہے کہ انسانی اعضاء کی پیوند کاری کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔ یہ حضرات اپنے دلائل میں قرآن وسنت کی وہ نصوص پیش کرتے ہیں جو انسانی عزت وتکریم کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور

پیوندکاری کو جسم انسانی کی اہانت شمار کرتے ہیں۔ بعض پیوندکاری کو از قسم معالجہ سمجھتے ہیں مگر اس کے لیے انسانی اعضاء کی اہانت قبول کرنے کیلئے آمادہ نہیں۔ ایک دوسرا گروہ اسے اس صورت میں درست قرار دیتا ہے جب معاملہ اضطرار کی حد تک پہنچا ہوا ہو۔ اس گروہ کے ہاں نہ تو انسانی اعضاء کی فروخت جائز ہے اور نہ ہی اپنے اعضاء کے استعمال کی وصیت جائز ہے، رشتہ دار کیلئے محض زندگی میں ہبہ جائز ہے۔

ایک مؤقف یہ بھی ہے کہ اس مقصد کیلئے اپنے اعضاء کی وصیت بھی جائز ہے۔

محقق کے نزدیک پہلے گروہ کے دلائل مضبوط ہیں اس لیے ترجیح اسی مؤقف کو حاصل ہے کہ عام حالات میں انسانی اعضاء کی پیوندکاری ناجائز ہے البتہ درجۂ اضطرار کے تحقق کے بعد پیوندکاری جائز ہے۔ نیز محقق کے نزدیک انسانی اعضاء کی خرید وفروخت اور وصیت ناجائز ہے۔

تولید کے مختلف جدید طریقوں میں عدم جواز کی علت مشترک بے پردگی ہے۔ اکثر علماء ان طریقوں کو جائز قرار نہیں دیتے۔ یہ حضرات صرف خاوند کو اس کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ مصنوعی طریقہ سے عورت کے رحم میں نطفہ پہنچادے۔ بعض اس صورت میں اجازت دیتے ہیں جب ان طریقوں میں عورت سے متعلقہ اعمال طبیبہ انجام دے اور مرد سے متعلق اعمال طبیب انجام دے جب کہ بعض کا کہنا ہے کہ طبیبہ میسر نہ ہونے کی صورت میں عورت سے متعلقہ اعمال طبیب بھی انجام دے سکتا ہے۔

محقق کے نزدیک دلائل کے اعتبار سے پہلے گروہ کا مؤقف راجح ہے۔ البتہ شریعت میں علاج معالجہ کے بارے میں دی گئی سہولتوں کے پیشِ نظر اس کی اجازت دی جاسکتی ہے کہ عورت سے متعلق اعمال طبیبہ انجام دے لے۔

لیکن یہ ساری بحث صرف اس صورت میں ہے جب شوہر ہی کا نطفہ بیوی کے رحم میں ڈالا جائے۔ مغرب میں کرائے کی ماں (Surrogate mother) کا جو تصور ہے وہ ناجائز ہے۔

انسانی کلوننگ کے بارے میں تقریباً تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ البتہ معالجاتی کلوننگ جائز ہے۔

پوسٹ مارٹم کے بارے میں بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ وہ ناجائز ہے جبکہ بعض دیگر علماء اسے جائز قرار دیتے ہیں۔

محقق کے نزدیک پوسٹ مارٹم کی دو قسموں (ظاہری اور اندرونی) کے متعلق اگر علماء کو مکمل معلومات فراہم کی جائیں تو شاید تمام علماء ظاہری پوسٹ مارٹم کو بالاتفاق جائز اور اندرونی پوسٹ مارٹم کو بالاتفاق ناجائز قرار دیں۔ اندرونی پوسٹ مارٹم میں جسم انسانی کی شدید اہانت ہے۔ طب کی تعلیم کیلئے انسانی لاشوں پر تجربہ کی بعض حضرات نے اجازت دی ہے۔ جبکہ دیگر حضرات نے اسے جائز قرار نہیں دیا۔

محقق کے نزدیک اس مقصد کیلئے انسانی لاشوں کی اہانت درست نہیں۔ اسلئے پلاسٹک اور دیگر اشیاء سے تیار شدہ انسانی ڈھانچے اس مقصد کیلئے کفایت کرسکتے ہیں۔

پلاسٹک سرجری کے شرعی حکم کی وضاحت کیلئے علاج کے دو درجے کیے گئے ہیں اور دونوں درجوں کیلئے پلاسٹک سرجری کی اجازت دی گئی ہے۔ البتہ دوسرے درجے کے علاج میں اگر غرضِ فاسد شامل ہو جائے تو پھر اس کی اجازت ہرگز نہیں ہے۔

محقق کے نزدیک دلائل کی روشنی میں یہ مؤقف درست ہے۔

عورتوں کے علاج معالجہ کیلئے لیڈی ڈاکٹروں کا انتظام بہت ضروری ہے۔ ہمارے ہاں اس معاملے میں احتیاط نہیں برتی جاتی۔ بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہ زچگی کے معالجات میں بھی مرد ڈاکٹر ہی مصروف کار ہوتے ہیں۔

اگر لیڈی ڈاکٹروں کا مناسب انتظام کر دیا جائے تو ٹیسٹ ٹیوب بے بی جیسے حساس مسائل میں بھی جواز کا راستہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔

دور جدید میں منجملہ یہ مسئلہ بھی حل طلب ہے کہ مریض کو کب مردہ تصور کیا جائے گا، اسلئے کہ دماغی موت اور حقیقی موت میں فرق ہے۔

اس مسئلہ پر یہ رائے دی گئی ہے کہ جب سانس کی آمد و رفت مکمل طور پر رک جائے اور موت کے آثار نمایاں ہو جائیں صرف اسی صورت میں موت کا حکم لگایا جائے گا۔

محقق کے نزدیک یہ مؤقف درست ہے۔

کیا شدید تکلیف میں مبتلا شخص کو اس تکلیف سے چھٹکارہ دلوانے کیلئے اس کے علاج کو روکا جا سکتا ہے یا موت میں مددگار دوائیں اسے دی جا سکتی ہیں۔ اردو فقہی ادب میں اس سوال کا ایک ہی متفقہ جواب سامنے آیا ہے۔ وہ یہ کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

نیز اگر کوئی شخص مصنوعی آلہ تنفس کے سہارے زندگی گزار رہا ہو اور ڈاکٹروں کو اس کی زندگی کی کوئی امید نہ ہو تو ایسی صورت میں اس آلہ کو ہٹایا جا سکتا ہے۔ محقق کے نزدیک یہ مؤقف بھی درست ہے۔

ملحقات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الاستفتاء

ٹیلی فون پر نکاح کا حکم کیا ہے؟

الجواب باسم ملهم الصواب

درج ذیل وجوہ کی بناء پر ٹیلی فون پر کیا ہوا نکاح [illegible] نہیں ہوتا۔

(۱) انعقاد نکاح کی شرائط میں سے یہ بھی ایک شرط ہے کہ ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں ہوں [illegible] اتحاد مجلس [illegible] [illegible] بالکل [illegible] مجلس کے لئے کافی نہیں۔ کما فی الذین یمشیان و یسیران

قال الامام الکاسانی رحمه الله تعالی : و اما الذی یرجع الی مکان العقد : فهو اتحاد المجلس اذا کان العاقدان حاضرین و هو أن یکون الایجاب و القبول فی مجلس واحد، حتی لو اختلف المجلس لا ینعقد النکاح بأن کانا حاضرین، فأوجب أحدهما فقام الآخر عن المجلس قبل القبول، أو اشتغل بعمل یوجب اختلاف المجلس لا ینعقد ...... (بدائع الصنائع [illegible])

و قال المحقق ابن الهمام رحمه الله تعالی : و صورة اختلاف المجلس أن یوجب أحدهما فیقوم الآخر قبل القبول أو یشتغل بعمل آخر یوجب اختلاف المجلس ثم قبل لا ینعقد لأن الانعقاد هو ارتباط أحد الکلامین بالآخر و باختلاف المجلس [illegible] و [illegible] عقدا و هما یمشیان أو یسیران علی الدابة لا یجوز و [illegible] ...... (فتح القدیر [illegible])

و قال فی الهندیة : و (منها) أن یکون الایجاب و القبول فی مجلس واحد حتی لو اختلف المجلس بأن کانا حاضرین فأوجب أحدهما فقام الآخر عن المجلس قبل القبول او اشتغل بعمل یوجب اختلاف المجلس لا ینعقد و [illegible] اشهدوا انی زوجت فلانة بنتی من فلان و هو غائب فبلغه الخبر [illegible] أو [illegible] غائبة فبلغها الخبر فقالت زوجت نفسی منه لم یجز و ان [illegible] القبول [illegible] ...... (الهندیة [illegible])

(۲) [illegible] جہالت کی مثال حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالی نے ایک یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ عورت اگر مجلس میں پردے کے اندر چھپی ہے اور اس کے ساتھ کوئی دوسری عورت بھی ہے تو اس وقت اس کے ایجاب و قبول کا اعتبار نہ ہوگا، [illegible] میں [illegible] معتبر قرار دیا گیا ہے تو ٹیلی فون کی بالواسطہ آواز تو بطریق اولی

قال العلامة الطحطاوی رحمه الله تعالی : و لابد من تمییز المنكوحة عند الشاهدین لتنتفی الجهالة لأنها اما أن تكون حاضرة مرئیة بشخصها و اما أن تكون مسموعة الكلام غیر مرئیة الشخص و اما أن تكون غائبة عن المجلس فان كانت حاضرة منتقبة كفی الاشارة الیها و الاحتیاط كشف وجهها و ان سمعوا كلامها و لم یروا شخصها فان كانت فی بیت وحدها جاز النكاح لزوال الجهالة و ان كان معها امراة أخری لایجوز لعدم زوالها و اذا وكلت بالتزویج فهو علی هذا التفصیل اه قلت : فما یفعله بعض ذوی الهیآت من أن الشهود یسمعون التوكیل من وراء باب أو ستارة مع اختلاطها بنساء لایجوز و لیس هناك مخلص الا بجعله من نكاح الفضولی یتم بعد باجازتها قولا أو فعلا و ان كانت غائبة و لم یسمعوا كلامها بأن عقد لها وكیلها فان كان الشهود یعرفونها كفی ذكر اسمها اذا علموا أنه أرادها و ان لم یعرفوها فلابد من ذكر اسمها و اسم أبیها و جدها .... (حاشیة الطحطاوی علی الدر المختار ٢/١٠)

و قال العلامة ابن عابدین الشامی رحمه الله تعالی (تحت قوله : مطلب الخصاف كبیر فی العلم یجوز الاقتداء به) : (قوله فلو لم یعرفوها فیما مر و لا المنكوحة مجهولة) الی ما ذكره فی البحر هنا بقوله : و لا بد من تمییز المنكوحة عند الشاهدین لتنتفی الجهالة ، فان كانت حاضرة منتقبة كفی الاشارة الیها و الاحتیاط كشف وجهها فان لم یروا شخصها و سمعوا كلامها من البیت ، ان كانت وحدها فیه جاز ، و لو معها أخری فلا لعدم زوال الجهالة و كذا اذا وكلت بالتزویج فهو علی هذا اه أی ان رأوها أو كانت وحدها فی البیت یجوز أن یشهدوا علیها بالتوكیل اذا جحدته و الا فلا لاحتمال أن الموكل المرأة الأخری و لیس معناه أنه لا یصح التوكیل بدون ذلك و أنه یصیر العقد عقد فضولی فیصح بالاجازة بعده قولا أو فعلا لما علمته آنفا ، ثم قال فی البحر : و ان كانت غائبة و لم یسمعوا كلامها بأن عقد لها وكیلها فان كان الشهود یعرفونها كفی ذكر اسمها اذا علموا أنه أرادها ، و ان لم یعرفوها لابد من ذكر اسمها و اسم أبیها و جدها ، و جوز الخصاف النكاح مطلقا ، حتی لو وكلته فقال بحضرتهما : زوجت نفسی من موكلتی أو من امرأة جعلت أمرها بیدی فانه یصح عنده ، قال قاضیخان : و الخصاف كان كبیرا فی العلم یجوز الاقتداء به و ذكر الحاكم الشهید فی المنتقی كما قال الخصاف اه .

قلت : فی التاترخانیة عن المضمرات : أن الأول هو الصحیح و علیه الفتوی ، و كذا قال فی البحر فی فصل الوكیل و الفضولی أن المختار فی المذهب خلاف ما قاله الخصاف و ان كان الخصاف كبیرا اه . و ما ذكروه فی المرأة یجری مثله فی الرجل . ففی الخانیة : قال الامام ابن الفضل : ان كان الزوج حاضرا مشارا الیه جاز و لو غائبا فلا ما لم یذكر اسمه و اسم أبیه و جده ، قال : و الاحتیاط أن ینسب الی المحلة أیضا ، قیل له : فان كان الغائب معروفا عند الشهود ؟ قال : و ان كان معروفا لابد من اضافة العقد الیه ، و قد ذكرنا عن غیره فی الغائبة اذا ذكر اسمها لا غیر و هی معروفة عند الشهود و علم الشهود أنه أراد تلك المرأة یجوز النكاح اه (رد المحتار ٣/٢١، ٢٢)

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مفتی محمود حسن صاحب رحمہما اللہ تعالیٰ اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب
... ان تمام حضرات کی عبارتوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ٹیلیفون پر نکاح درست نہیں، تینوں حضرات

[illegible]

حضرت حکیم الامت قدس سرہ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: ایک کلام تو خود طریق بموجب میں ہے۔ سو اس کا سوال مقصود نہیں۔ دوسرا کلام ٹیلی فون کے واسطے میں ہے۔ اور یہی مقصود معلوم ہوتا ہے سو اس کا جواب ظاہر ہے کہ جن احکام میں حجاب مانع قبول ہے اس میں نیز معتبر ہے اور جن میں حجاب مانع نہیں اس میں اگر قرائن سے یقینی معلوم ہو جاوے تو معتبر ہے۔ (امداد الفتاویٰ ۲/۹۵)

حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی (مفتی دارالعلوم دیوبند) رحمہ اللہ تعالیٰ بذریعہ ٹیلیفون نکاح سے متعلق ایک استفتاء کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: جو شخص امریکہ میں ہے وہاں بذریعہ ٹیلیفون یا دیگر ذرائع (خط تار وغیرہ) سے کسی کو ہندوستان میں اپنا وکیل بنادے کہ وہ اس کی طرف سے فلاں لڑکی سے نکاح کو قبول کرلے۔ پھر یہاں مجلس نکاح منعقد کی جائے اور قاضی صاحب یا لڑکی کے والد وغیرہ جو بھی نکاح پڑھانے والے ہوں وہ کہیں کہ میں نے فلاں لڑکی کا نکاح فلاں شخص سے جو کہ امریکہ میں ہے کیا، اور وکیل کہے کہ میں نے اس لڑکی کو فلاں کے نکاح میں قبول کیا؛ بس اس سے نکاح منعقد ہو جائیگا اور صحیح ہو جائیگا۔ (فتاویٰ محمودیہ ۱۱/۱۴۲)

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب تحریر فرماتے ہیں: صرف ٹیلیفون پر ایجاب و قبول کافی نہ ہوگا، اس لیے کہ ایک تو دونوں کی مجلس بالکل مختلف ہے ...... الخ (جدید فقہی مسائل ۱/۲۸۱)

تنبیہ: ٹیلیفون کی آواز کو تراسل تکلمات ایجاب و قبول فی مجلس النکاح پر اور سفیر و وکیل پر قیاس کرنا بدیہی البطلان ہے، کما لا یخفی علی اہل الفن و الکمال۔ .... واللہ سبحانہ و تعالیٰ أعلم و علمہ أتم

كتبه نعمت الله عفا الله تعالى عنه

دار الافتاء جامعہ خلفائے راشدین ﷺ
مدنی کالونی، گریکس ماری پور ہاکس بے روڈ کراچی
فون: 021-2352200
فیکس: 021-2354494



الجواب صحیح

۲۳/محرم ۱۴۲۷ھ

الجواب صحیح
محمد جمیل خان
۱۷/محرم الحرام ۱۴۲۷ھ

الجواب صحیح

۱۲/محرم الحرام ۱۴۲۷ھ

الجواب باسم ملہم الصواب

① مذکورہ فتوی میں وحدتِ مجلس کی جو تشریح کی گئی ہے جس کی بنیاد پر فون پر کئے ہوئے نکاح کو نادرست اور غیر منعقد قرار دیا گیا ہے ہماری نظر میں یہ تشریح درست نہیں، فقہائے کرام نے نکاح، بیع، تفویض طلاق وغیرہ مسائل میں اتحادِ مجلس کی جو شرط لگائی ہے، مجموعی عبارات کو نظر میں رکھتے ہوئے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ اتحادِ مجلس سے مراد اتحادِ مکانی نہیں ہے جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے اور سمجھا گیا ہے بلکہ اتحادِ مجلس سے مراد ایجاب و قبول کا آپس میں متصل و مربوط ہونا ہے یعنی ایجاب کے بعد ایسی چیز کا نہ پایا جانا جس سے جسے اعراض قرار دیا جا سکے۔ اس بناء پر کہا گیا ہے کہ ایجاب کے بعد اگر اسی مجلس میں وہ شخص جس کی طرف ایجاب متوجہ ہو کسی دوسرے کام (کھانے پینے، دوسری کوئی بات شروع کرنے) میں مشغول ہو جائے تو اس سے اتحادِ مجلس ختم ہو جائے گا اور اس کے بعد کئے ہوئے قبول کا اعتبار نہیں ہوگا اگرچہ مکان ایک ہی ہے، لیکن اگر اختلافِ مکان کے باوجود ایسا کوئی کام نہ پایا جائے جو دلیلِ اعراض ہو تو دوسری جگہ اور کچھ دیر بعد بھی کئے ہوئے قبول کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ ایک آدمی سواری پر ہے، دوسرا اسے کسی چیز کے متعلق ایجاب کرتا ہے لیکن قبل اس کے کہ وہ سوار شخص قبول کرے اس کی سواری بدک جائے اور اس کے اختیار سے نکل جائے، پھر وہ سواری کو روکتے ہی قبول کرے تو یہ معاملہ منعقد ہو جائے گا، کیونکہ اس صورت میں سواری کا بدک جانا اس شخص کے اختیار میں نہیں جسے ہم یہ کہہ سکیں کہ اس نے ایجاب کو خاطر میں نہ لاتے ہوئے گھوڑے کو چلا دیا ہے، بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس شخص سے ایسا کوئی کام سرزد نہیں ہوا جو اعراض کی دلیل ہو اور جب دلیلِ اعراض موجود نہیں تو اس کے قبول کو معتبر قرار دیا جائے گا۔

مرسلہ فتوی میں جس مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے کہ چلتے ہوئے ایجاب و قبول کیا جائے تو اتحادِ مجلس نہ ہونے کی وجہ سے اس کا اعتبار نہیں، اس کی تطبیق میں بھی غلط فہمی ہوئی ہے کیونکہ اس مسئلہ کی حقیقت یہ ہے کہ خود آدمی کا چلنا یا اپنی سواری پر چلانا جسے خود یہ شخص چلا رہا ہو خود اس شخص کا فعل ہے تو ایجاب کے بعد جب وہ اتنی دور چلا جائے (پیدل یا سواری پر) کہ اسے ایجاب سے اعراض کہا جا سکے تو اس کے بعد جو قبول کرے گا وہ معتبر نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ نہیں کہ مکان ایک نہ رہا بلکہ وجہ یہ ہے کہ ایسا فعل پایا گیا جو دلیلِ اعراض ہے، اسی وجہ سے تو کشتی سے سفر

اور پیدل یا شخصی سواری پر چلنے میں فرق بھی کیا گیا ہے کہ کشتی کے ذریعے قطع مسافت کشتی میں بیٹھنے والوں کی طرف منسوب نہیں ہے، لہٰذا ایجاب کے بعد کشتی کے آگے جانے پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دلیل اعراض پائی گئی، اور ایجاب وقبول میں اگرچہ مکان کے اعتبار سے اتحاد نہیں لیکن دلیل اعراض نہ پائے جانے کی وجہ سے اس مکانی فاصلے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

فقہاء کرام نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر دو آدمی چلتے ہوئے ایجاب وقبول اس طرح کریں کہ ایجاب کے ختم ہونے کے بعد اتنی دیر تک ٹھہرے جسے ہم اعراض کہہ سکیں تو اگرچہ دوسرا آدمی ایک دو قدم آگے جانے کے بعد قبول کرے گا یہ عقد صحیح ہو جائے گا، کیونکہ یہاں ایجاب وقبول میں اتنا فاصلہ نہیں جسے ہم دلیل اعراض کہہ سکیں۔

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوا کہ اصل شرط (انعقاد کے لئے) تو ایجاب وقبول میں حقیقی اتصال ہے لیکن ہر معاملہ میں اس کی رعایت میں بہت دقت پیش آئے گی، لہٰذا فقہاء کرام نے وحدت مجلس کو حقیقی اتصال کے قائم مقام قرار دے کر رفع حرج فرمایا ہے۔ لہٰذا جہاں بھی یہ اصل علت (اتصال) پائی جائے وہاں اگرچہ وحدت مکان نہ ہو تب بھی اسے ایک ہی مجلس کہا جائے گا۔

نکاح بالخطاب کی بجائے نکاح بالکتاب صحیح ہونے کی علت بھی یہی ہے کہ وہاں ایجاب اور قبول متصل ہو جاتے ہیں، کیونکہ خط کی صورت میں ایجاب کو اتنا طول دیا گیا ہے جس کی وجہ سے یہ دوسری مجلس تک منعقد ہو سکے اور دوسری مجلس میں خط پڑھنے کے بعد جو قبول ہوگا وہ اس ایجاب کے ساتھ متصل مانا جائے گا، لہٰذا اگر وہاں گواہ بھی موجود ہوں اور انہیں یہ ایجاب وقبول سنایا جائے تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ زبانی الفاظ چونکہ موجود ہوتے ہی ختم ہو جاتے ہیں تو اس میں دوسری مجلس تک طول پانے کی صلاحیت نہیں اور نتیجۃً قبول ایجاب کے ساتھ متصل نہ ہونے کی وجہ سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا تفصیل فقہاء کرام کی صریح عبارات میں موجود ہے۔

اب اس تفصیل کے پیش نظر ہم فون پر کئے گئے ایجاب وقبول پر غور کرتے ہیں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس میں اختلاف مجلس نہیں بلکہ اتحاد مجلس (بالمعنی الحقیقی) پایا جاتا ہے کیونکہ فون پر آواز ایک جگہ سے دوسری جگہ ایسے پہنچ پاتی ہے کہ اس کے ختم ہوتے ہی قبول کیا جائیگا اور یہ بہت ہی ظاہر اور بدیہی بات ہے،

جب ایجاب و قبول میں اتصالِ زمانی پایا گیا تو یہی اتحادِ مجلس سے اور
یہی کافی ہے۔

(۲) اتحادِ مجلس کی توضیح کے بعد اب آگے دو چیزیں رہ جاتی ہیں، یہ دو
چیزیں الگ الگ ہیں اگرچہ سلسلہ تحریر میں انہیں خلط کر کے بیان کیا گیا ہے۔
پہلی چیز نکاح میں یہ شرط ہے کہ منکوحہ مجہول نہ ہو۔ یہ بات مسلّم ہے لیکن اس
تعیین کی صورت کیا ہو اس سلسلے میں فقہائے کرام نے کوئی شرط نہیں قرار دی، بلکہ یہ تفصیل ہے کہ
اگر صرف نام لینے سے گواہوں اور شوہر کے سامنے بیوی کی تعیین ہو جاتی ہے تو نام
لینا ہی کافی ہے اگر یہ کافی نہ ہو تو والد کا نام لینا بھی ضروری ہے وغیرہ وغیرہ، اگر
گواہوں کو پہلے سے معلوم ہو کہ اس خاص لڑکی کے نکاح کی بات چل رہی ہے اور اس
میں انہیں کوئی شبہ نہ ہو تو نام لینے کی بھی ضرورت نہیں، غرضیکہ کسی بھی طرح
گواہوں کے علم میں ہو کہ فلاں (متعین لڑکی) کے نکاح کی بات ہو رہی ہے تو کافی
ہے۔ اب فون پر نکاح کی صورت میں بھی ایسی تعیین ضروری ہے لیکن اس
کے لیے سامنے حاضر ہونا ضروری نہیں، فون سے بات ہونے کی صورت میں بھی
یہ تعیین ہو سکتی ہے۔

(۳) دوسری چیز یہ کہ ایک آواز دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے تو اس میں
اشتباہ آتا ہے جب کہ نکاح میں بیوی کا متعین ہونا ضروری ہے باوجود اگر آواز میں
اشتباہ کی صورت ہو تو نکاح درست نہیں ہوتا، اس لئے فون پر بات کرنے کی صورت
میں نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

اس میں تفصیل یہ ہے کہ گواہ پہلے سے فون پر بات کرنے والے شخص
کی آواز اگر اچھی طرح پہچانتے ہوں اور قرائن سے معلوم ہو کہ یہ اسی
کی آواز ہے تو اس صورت میں نکاح صحیح ہو جائے گا۔ فقہ میں جیسا کہ
یہ قاعدہ ہے کہ "النغمة تشبه النغمة" تو اسی طرح یہ بھی قاعدہ ہے کہ
"الخط یشبه الخط" لیکن اس کے باوجود نکاح بالکتابۃ کی جو صورت
علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمائی ہے اس میں خود خط پر گواہ بنانے
کی شرط نہیں اور نہ ہی یہ شرط ہے کہ دوسری جانب اس کا مشاہدہ کرے
بلکہ خط غائب شخص ہی کو لکھا جاتا ہے، اس صورت میں فقہاء نے صرف
یہ شرط لگائی ہے کہ جس کو خط لکھا گیا ہے وہ خط
وصول کرنے کے بعد دو گواہ بلائے اور ان کے سامنے خط کا مضمون (یعنی
ایجاب) پڑھ کر سنائے اور پھر ان کے سامنے قبول کرے تاکہ
ایجاب و قبول دو گواہوں کے سامنے ہو جائے۔

اس صورت میں (جبکہ توکیل کی صورت نہیں ہے) جب ایجاب و قبول
درست ہے حالانکہ یہ احتمال ہے کہ کسی اور کا خط ہو لیکن جب غلبۂ ظن ہو

تو اس احتمال کا اعتبار نہیں کیا گیا اور عقد کو صحیح قرار دیا گیا۔

فقہ میں یہ مسئلہ ہے کہ ایک کمرہ میں دو عورتیں ہوں اور ان میں کوئی ایک ایجاب یا قبول کرے تو درست نہیں ہے، اس صورت میں نکاح ہے جس میں شاہد پہلے سے ایجاب وقبول کرنے والی عورت کی آواز اچھی طرح نہ پہچانتے ہوں۔ اگر وہ پہچانتے ہوں اور تمیز کر سکتے ہوں کہ کس عورت کی آواز ہے تو یہاں بھی نکاح درست ہو جائے گا۔

مواصلات کے جدید آلات کے بارے میں اسلامی فقہ اکیڈمی کی ایک قرارداد ملاحظہ ہو:

"جب ایسے دو غائب شخصوں کے درمیان معاہدہ مکمل ہو جائے جو ایک جگہ نہ ہوں اور نہ ایک دوسرے کو دیکھ سکتے ہوں اور نہ ایک دوسرے کا کلام سن سکتے ہوں اور ان دونوں کے درمیان رابطے کا ذریعہ کتابت یا خط یا سفارت (قاصد) ہو اور دور جدید کے آلات: تار، ٹیلکس، فیکس اور کمپیوٹر کے اسکرین وغیرہ پر بھی یہ صورت صادق آتی ہے، اس صورت میں جب ایجاب دوسری طرف پہنچ جائے اور وہ اسے قبول کرے تو اس وقت عقد منعقد ہو جائے گا۔"

"جب طرفین کے درمیان معاہدہ ایک ہی وقت میں طے پا جائے جبکہ وہ دونوں علیحدہ علیحدہ جگہ پر ہوں، اس صورت کا اطلاق ٹیلیفون اور وائرلیس پر ہوگا۔ ایسے دو شخصوں کے درمیان ہونے والا عقد دو شخصوں کے درمیان موجود ... کی طرح سمجھا جائے گا اور اس صورت میں اصلی احکام نافذ ہوں گے جن ... فقہاء نے ... ذکر کیا ہے۔"

آگے تحریر ہے:

"سابقہ قواعد نکاح کو شامل نہیں ہوں گے اس لئے کہ نکاح میں دو گواہوں کو شاہد بنانا شرط ہے اور نہ بیع صرف کو شامل ہوں گے اور نہ بیع سلم کو ....." (قرارداد و سفارشات، ص: ۱۳۵، ۱۳۶)

انہوں نے ٹیلیفون پر بات کرنے کو دو حاضر شخصوں کے درمیان بات ہونے کی طرح قرار دینے کے بعد نکاح کا استثناء اس وجہ سے کیا ہے کہ اس میں صرف جانبین کا ایک دوسرے کی بات سن لینا کافی نہیں بلکہ گواہوں کا سننا بھی ضروری ہے اور فون سے ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن ہماری بات اس فون کے متعلق ہو رہی ہے جس کی آواز بیک وقت دوسرے لوگ بھی سن سکتے ہوں ... اور ... ہے کہ اس ... سمجھا ... سے شق ... جس کا ... ہو سکتے ہیں، لہذا نکاح کے استثناء کی کوئی وجہ نہیں رہتی۔

معاصر فقہاء میں مولانا ... اور ... اس وجہ سے نکاح کی صحت

لیکن مجمع الفقہ الاسلامی ہند کی قرارداد میں کمپیوٹر، اسکرین وغیرہ کا بھی ... فون سے زیادہ توضیح وتعیین ہوتی ہے ... آواز بھی ... سابقہ قواعد میں اس ... کو شامل کر سکتا ... بھی ... لیکن ...

... ترجیح کی ہے۔ ... ۵ / ۵ / ... ۲

... ولی ... دلائل ... نظر ثانی ...

... مسئلہ ... میں ...

کا فتویٰ دیا گیا ہے۔

حکیم الامت رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو ضابطہ بیان فرمایا ہے اس کی رو سے بھی اگر مذکورہ شرائط (آواز کی پہچان اور گواہوں کا سننا) کے تحت فون پر نکاح کیا جائے تو درست قرار پاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں،

"جن کلام میں حجاب مانع قبول ہے اس میں غیر معتبر ہے، اور جن میں حجاب مانع نہیں اس میں اگر قرائن قویہ سے متکلم کی تعیین ہو جاوے تو معتبر ہے" (۶۵/۲)

نکاح ایسی چیز نہیں جس میں حجاب بذاتِ خود مانع ہو، کیونکہ اگر ایک نامعلوم عورت پردے کے پیچھے سے (جبکہ وہ اکیلی ہو) ایجاب یا قبول کرے اور گواہ اس کی بات سن لیں تو نکاح صحیح ہو جائے گا۔ جب حجاب نکاح میں مانع نہیں ہے تو یہاں بھی یہ قاعدہ جاری ہوگا کہ اگر قرائن قویہ سے متکلم کی تعیین ہو جائے تو کلام معتبر ہے۔

قال فی الشامیۃ: "فالمراد بالمجلس ما لا یوجد فیہ ما یدل علی الإعراض وأن لا یشتغل بحدیث آخر فیہ۔۔ فإن وجد (الإعراض) بطل ولو اتحد المکان" (٥٢٦/٤)

قال فی الدر: "ومن شرائط الإیجاب والقبول اتحاد المجلس لو حاضرین"
وفی الحاشیۃ: قولہ: لو حاضرین: احترز بہ عن کتابۃ الغائب لما فی البحر عن المحیط: الفرق بین الکتاب والخطاب أن فی الخطاب لو قال قبلت فی مجلس آخر لم یجز، وفی الکتاب یجوز، لأن الکلام کما وجد تلاشی فلم یتصل الإیجاب بالقبول فی مجلس آخر، فأما الکتاب فقائم فی مجلس آخر، وقراءتہ بمنزلۃ خطاب الحاضر، فاتصل الإیجاب بالقبول، فصح. ومقتضاہ: أن قراءۃ الکتاب فی مجلس الآخر لا بد منہا لیحصل الاتصال بین الإیجاب والقبول، وحینئذ فاتحاد المجلس شرط فی الکتاب أیضا، وإنما الفرق قیام الکتاب وإمکان قراءتہ ثانیا"

وقال فی الدر فیما یقطع المجلس: "والفلک لہا کالبیت، وسیر دابتہا کسیرہا، حتی لا یتبدل المجلس بجری الفلک ویتبدل بسیر الدابۃ لإضافتہ إلیہ، إلا أن تجیب مع سکوتہ، أو تکون فی محمل یقودہا الجمال، فإنہ کالسفینۃ"
وفی الحاشیۃ: "إلا أن تجیب مع سکوتہ، لأنہا لما أمکنہا الجواب بأسرع من ذلک فلا یتبدل حکما، لأن اتحاد المجلس إنما یعتبر لیصیر الجواب متصلا بالخطاب وہذا موجود إذا کان بلا فصل. کذا فی الفتح"
وفسر الإسراع فی الخلاصۃ: بأن یسبق جوابہا خطوتہا، نہر. وظاہر قول الفتح "فلا یتبدل حکما" أنہ لو لم یعتبر لا یشترط ہذا السبق

(أي سبق الجواب الخطوة التي تخطوها. تأمل) لأنه لا يحصل به (بالخطوة) المقصود. تأمل) التبدل لا حقيقة ولا حكماً».

قوله: فإنه كالسفينة: يعني بجامع أن السير في كل منهما غير مضاف للراكب، وقياس هذا أنها لو كانت على دابة وثمة من يقودها أنه لا يبطل بسيرها. نهر. وأقره الرملي... وينبغي أن الدابة لو جمحت وعجزت عن ردها أن تكون كالسفينة، لأن فعلها حينئذ لا يستند إلى الراكب، كما يأتي في الجنايات».

وفيه أيضاً: «وصورته (التزوج بإرسال كتاب) أن يكتب إليها يخطبها، فإذا بلغها الكتاب أحضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت: زوجت نفسي منه... لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح... وأما الكتاب فصحيح بلا إشهاد، وإنما الإشهاد لتمكن المرأة من إثبات الكتاب إذا جحده الزوج، كما في الفتح عن مبسوط شيخ الإسلام». (٣/١٣، ٣١٨)

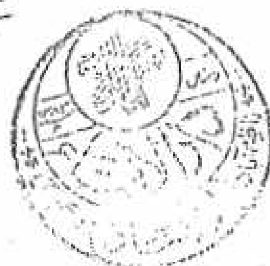
وفي شرح المجلة لعلي حيدر: «يشترط في البيع اتحاد المجلس، أي حصول الإيجاب والقبول في مجلس واحد... واتحاد المجلس يكون بعدم الاشتغال بعمل غير الجلسة بشيء غير سبب العقد... [illegible] بالقول أو بالفعل، فإن دخل أحدهما المتبايعين مشتغلاً عن ذلك البيع، وإن كان مكان الاجتماع متحداً، افترق المجلس». (٢/١٣٢)

الجواب صحيح
محمد حسين
دار الإفتاء والإرشاد كراچي
١٨/٤/..





سعيد الله
دار الإفتاء والإرشاد
٢ جمادى الأولى ١٤٢٦ھ



بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جامعۃ الرشید کی طرف سے جو جواب موصول ہوا اس کے جواب میں چار امور پیش خدمت ہیں۔

(۱) جواب میں موجود واضح اور کھلی ہوئی تسامحات

(ا) تسامح ۱: قولکم: "مسئلہ فتوی میں جس مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے کہ چلتے ہوئے ایجاب وقبول کیا جائے تو اتحاد مجلس نہ ہونے کی وجہ سے اس کا اعتبار نہیں، اس کی تطبیق میں بھی غلط فہمی ہوئی ہے کیونکہ اس مسئلہ کی حقیقت یہ ہے کہ خود آدمی کا چلنا یا ایسی سواری پر جانا جسے خود یہ شخص چلا رہا ہے خود اس شخص کا فعل ہے تو ایجاب کے بعد جب وہ اتنی دور چلا جائے (پیدل یا سواری پر) کہ اسے ایجاب سے اعراض کہا جا سکے تو اس کے بعد جو قبول کرے گا معتبر نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ مکان ایک نہ رہا بلکہ وجہ یہ ہے کہ ایسا فعل پایا گیا جو دلیل اعراض ہے۔"

الجواب: "کالذی یمشیان ویسیران" میں آپ نے اصل صورت مسئلہ کو چھوڑ کر ایک بے اصل اور خلاف واقع صورت تجویز فرمائی ہے اور اس کی بنا پر مشی کو دلیل اعراض ٹھہرایا ہے حالانکہ یہاں تو ایجاب وقبول دونوں بیک زبان حالت مشی میں ہیں اور اس صورت کو کوئی ذی ہوش و فہم دلیل اعراض نہیں کہہ سکتا [illegible]

[illegible]

(ب) تسامح ۲: قولکم: "اسی وجہ سے تو کشتی سے سفر اور پیدل یا شخصی سواری پر چلنے میں فرق ظاہر کیا گیا ہے کہ کشتی کے ذریعہ قطع مسافت کشتی میں بیٹھنے والوں کی طرف منسوب نہیں۔ ایجاب کے بعد کشتی کے آگے جانے پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دلیل اعراض پائی گئی اور ایجاب وقبول اگرچہ مکان کے اعتبار سے اتحاد نہیں رکھتے لیکن دلیل اعراض نہ پائے جانے کی وجہ سے بدلتے مکان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔"

مکان نہیں پایا گیا جبکہ مشی علی الأرجل أو الدابۃ میں مکان تبدیل ہو جاتا ہے، سیر
میں چونکہ سیر، اہل جاریہ کی طرف منسوب نہیں لہٰذا جاریہ خود ہی بمنزلہ مکان [illegible]
اس میں رہتے ہوئے ایجاب وقبول میں تبدل مکان نہیں پایا گیا بخلاف مشی علی الأرض

(ج) تسامح ۲: فقہ نکم: "فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر دو
آدمی چلتے ہوئے ایجاب وقبول اس طرح کریں کہ ایجاب کے ختم ہونے کے بعد اتنی دیر
نہ گزرے جیسے ہم اعراض کہہ سکیں تو اگرچہ دوسرا آدمی ایک دو قدم آگے جانے کے بعد
قبول کرے گا یہ عقد صحیح ہو جائے گا کیونکہ یہاں ایجاب وقبول میں اتنا فاصلہ نہیں جسے
ہم دلیل اعراض کہہ سکیں۔"

الجواب: آپ کی یہ بات نکاح وطلاق کے باب میں دو وجہ سے [illegible]

وجہ اول: یہ بات حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کی صریح عبارت کے خلاف
ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "ولو عقدا وهما يمشيان أو يسيران
على الدابة لا يجوز" (الشامية ۳۰/۱۲ کراچی)

یہ عبارت عام ہے، خطوہ، خطوتین کے بعد ایجاب وقبول مکمل ہو یا اس سے زیادہ خطوات
کے بعد مکمل ہو، سب کو شامل ہے۔

قال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى: قوله (إلا أن يجيب
مع سكوته) أي: اذا كانت سائرة فاجابت كما سمعت في خطوتها تلك
بانت منه وكذلك الجواب ان كانت ماشية وان سبقت خطوتها جوابها
لم تبن منه. هندية. (الطحطاوي ۲/۱۴۱)

اس میں ایک خطوہ کے بعد تبدل مجلس اور اختیار باقی نہ رہنے کا حکم صراحۃً مذکور
ہے۔ نیز جناب اس مقام پر شامیہ کے حوالے سے جو عبارت نقل کر چکے "بلا [illegible]
"ہ" ضمیر کے مرجع کو متعین کرتے ہوئے خود بھی تسلیم کر چکے ہیں کہ مصدر "خطوۃ" بمعنی
قدم اٹھانے سے مجلس تبدیل نہ ہوگی اور خطوۃ بمعنی التی تخطوھا سے تبدیل ہو جائے گی

جواب ثانی: ہمیں تتبع اور تلاش کے باوجود کسی ایک فقیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالے سے
بھی کسی کتاب میں ایک دو قدم کے بعد ایجاب کے معتبر ہونے کی بات نہیں ملی اور معلوم ہوتا
ہے کہ آپ کو بھی نہیں ملی ہوگی ورنہ ضرور ذکر فرماتے۔

اس تسلیم اور صریح عبارات کے ہوتے ہوئے اس باب میں ایک دو قدم
ایجاب کو معتبر سمجھتے ہوئے اس خلاف واقع بات کو بدون حوالہ حضرات فقہاء کرام
رحمہم اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا کسی طرح بھی درست نہیں۔

تنبیہ ۲: البتہ بیوع کے باب میں اس قسم کی عبارت مل جائے گی جو کہ ظاہر الروایۃ کے
خلاف ہے لیکن اولاً چونکہ وہ ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے اور ثانیاً دونوں بابوں میں متعدد وجوہ
سے اختلاف ہے کما لا یخفی۔ لہٰذا زیر بحث باب کی صریح اور مضبوط عبارات کو نظر انداز
کرتے ہوئے دوسرے باب کے ضعیف اور غیر ظاہر الروایۃ عبارتوں کے تحت اس باب کو داخل
کرکے اس کا حکم بیان کرنا کسی طرح بھی درست نہیں بلکہ بیوع کے باب میں خطوتین سے آگے
کی عبارت بھی مل جائے گی جس کے آپ بھی قائل نہیں ہیں " وعلى اشتراط اتحاد
المجلس تفرع لو تبايعا وهما يمشيان أو يسيران ولو كانا على
دابة واحدة لم يصح في ظاهر الرواية لاختلاف المجلس، واختار غير
واحد كالطحاوي وغيره أنه ان اجاب على فور كلامه متصلا جاز، وصححه
في المحيط. ثم قال: وقيل يصح وان فصلا بالسكوت مالم يتفرقا
بأبدانهما اھ. وفي المجتبى: مالم يتفرقا بذاتيهما وهو أحسن.

(البحر ۵/۴۵۰ کتاب البیوع)

(ح) تسامح ۵: قولکم: "حکیم الامۃ رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو ضابطہ بیان فرمایا ہے
اس کی رو سے بھی اگر مذکورہ شرائط (آواز کی پہچان اور گواہوں کا سننا) کے تحت
فون پر نکاح کیا جائے تو درست قرار پاتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"جن احکام میں حجاب مانع قبول ہے ان میں غیر معتبر ہے اور جن میں حجاب
مانع نہیں اس میں اگر قرائن قویہ سے متکلم کی تعیین ہو جاوے تو معتبر ہے" (۹۵/۲)

نکاح ایسی چیز [illegible]

[illegible] کی [illegible]

[illegible] کی طرف مراجعت کی [illegible]

[illegible] فرمائی گئی ہے اور [illegible]

کا [illegible] کے تحت یہ لکھا کہ نکاح [illegible]

[illegible] درست ہے حالانکہ [illegible]

[illegible] میں بیان فرمایا ہے اور [illegible]

[illegible] کا انکار [illegible]

[illegible] کے انکار کے ساتھ [illegible] نکاح میں یہ شرط ہے کہ منکوحہ

مجہول نہ ہو، یہ بات مسلّم ہے) کا بھی انکار ہے۔

قال العلامة الطحطاوي رحمه الله تعالى: ولا بد من تمييز المنكوحة عند الشاهدين لتنتفي الجهالة........ قلت: فما يفعله بعض ذوي الهيئات من أن الشهود يسمعون التوكيل من وراء باب أو ستارة مع أنهم لم يروها، لا يجوز على هذا، فليس إلا بجعله من نكاح الفضولي ثم يتم بعد بإجازتها قولاً أو فعلاً. (حاشية الطحطاوي على الدر المختار ۲/۱۰)

وقال العلامة ابن عابدين الشامي رحمه الله تعالى (تحت قوله: مطلب الخصاف كبير في العلم يجوز الاقتداء به): تنبيه: أشار بقوله فيما مر ولا المنكوحة مجهولة إلى ما ذكره في البحر هنا بقوله: ولا بد من تمييز المنكوحة عند الشاهدين لتنتفي الجهالة فإن كانت حاضرة متنقبة كفى الإشارة إليها والاحتياط كشف وجهها فإن لم يروا شخصها وسمعوا كلامها من البيت إن كانت وحدها فيه جاز، ولو معها أخرى فلا لعدم زوال الجهالة.

(رد المحتار ۳/۲۱، ۲۲)

② وحدتِ مجلس سے کیا مراد ہے؟

(ا) اس کے متعلق ہمارے دار الافتاء سے ارسال کردہ فتوی میں جو تحریر لکھی گئی تھی اس

کا حاصل یہ ہے کہ وحدت حقیقۃً اور حکماً دونوں ہوں یعنی مکان بھی ایک ہو اور ایجاب و قبول

کے درمیان میں کوئی ایسا امر بھی حائل نہ ہو جو اعراض پر دال ہو اور جب ان دونوں میں سے

کوئی ایک نہ ہو تو وحدتِ مجلس نہ ہوگی اور نکاح منعقد نہ ہوگا اور اس مفہوم کو صریح عبارات

سے ثابت کیا گیا تھا۔

آپ حضرات نے جو یہ لکھا ہے کہ اتحادِ مجلس سے مراد ایجاب و قبول کا [illegible]

مجلس میں متصل اور مرتبط ہونا ہے یعنی ایجاب کے بعد ایسی چیز کا نہ پایا جانا جس سے اعراض

قرار دیا جا سکے ...... لیکن اگر اختلافِ مکان کے باوجود ایسی کوئی بات نہ پائی جائے

جو دلیلِ اعراض ہو تو دوسری جگہ اور کچھ دیر بعد بھی [illegible] قبول کر لیا جائے تو نکاح ہو جائے

گا: اولاً درج ذیل صریح عبارات کے خلاف ہے

۱۔ قال الامام الکاسانی رحمہ اللہ تعالی[1] ...... اس میں [illegible]

الی مکانی العقد" میں صراحۃً مکانِ عقد کا ذکر ہے مجلس کے آگے [illegible]

تفسیر کرتے ہوئے وہی وضاحت پیش کی ہے جو اوپر ہم لکھ آئے ہیں

اگر مدار ایجاب و قبول کے اتصال و ارتباط پر ہوتا اور مکان کی کوئی حیثیت نہ

ہوتی تو یہاں "واما الذی یرجع الی اتصال القبول بالایجاب فی العقد

وغیرہ الفاظ ہوتے۔ اذ لیس فلیس

۲۔ قال المحقق ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ[2] وصورۃ الخلاف

اس عبارت میں بھی اختلافِ مجلس کی وہی دو صورتیں بتائی ہیں جو ہم ذکر کر چکے

نیز اس میں اختلافِ مجلس کے بعد لا ینعقد کی علت بتا کر مسئلہ کو خوب واضح

فرماتے ہیں: لان الانعقاد هو ارتباط احد الکلامین بالآخر [illegible]

المجلس یتفرقان حقیقۃ وحکما کہ انعقاد ارتباط احد الکلامین بالآخر [illegible]

جاتا ہے اور اختلافِ مجلس کی حالت میں عدمِ ارتباط اور تفرق ہوگی۔ اگر اختلاف [illegible]

[illegible] فرما [illegible] اور آگے فلو عقدا [illegible] سے اس پر جس مثال کی تفریع فرمائی ہے اس صراحۃً آپ کی بات کا رد ہے کیونکہ یمشیان اور یسیران [illegible] علی الدابۃ کے کلاموں میں اتصال ہے لیکن اختلاف مکان کی وجہ سے اس ظاہری اتصال پر اس اتصال کا اثر نہیں لگایا جو انعقاد نکاح کا معنی ہے۔

ھندیہ، شامیہ وغیرہ میں بھی اسی قسم کی عبارات موجود ہیں۔

ثانیاً: ① انعقاد یعنی ارتباط اور اتصال فی زمان واحد کا تحقق کب ہوگا؟ اس کا مدار ظاہر پر تو ہے نہیں، ورنہ یمشیان أو یسیران الخ کی صورت میں ظاہری اتصال کو دیکھ کر انعقاد کا حکم دیا جاتا اور مکان واحد میں آدھا گھنٹہ کے بعد قبول پر عدم انعقاد کا حکم لگایا جاتا، جبکہ دونوں جگہ حکم اس کے خلاف ہے۔

لہٰذا اس تحقق وعدم تحقق کے لیے کوئی ضابطہ ہونا چاہیے۔ اور وہ ضابطہ یہ جہاں ایجاب وقبول دونوں مجلس واحد حقیقۃً وحکماً میں ہیں وہاں تحقق ارتباط واتصال متحقق ہے اور جہاں وحدت مجلس نہیں، وہاں نہیں۔

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: قال فی البحر: فإذا اختلف المجلس لم ینعقد فلو أوجب أحدهما فقام أخر أو اشتغل بعمل أخر لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان فجعل مجلس جامعا تیسیرا وأما الفور فلیس من شرطہ ولو عقدا وھما یمشیان أو یسیران علی الدابۃ لا یجوز، وإن کان علی سفینۃ سائرۃ جاز اھ أی لأن السفینۃ فی حکم مکان واحد۔

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لأن السفینۃ فی حکم مکان واحد کہہ کر [illegible] تبدل مکان سے وحدت مجلس ختم ہو جاتی ہے چونکہ سفینہ میں تبدل مکان نہیں اس لیے وحدت مجلس برقرار ہے اور یمشیان، یسیران الخ میں تبدل مکان ہے اس لیے وحدت [illegible] چونکہ وحدت مجلس علامت ہے تحقق اتصال فی زمان واحد کے لیے، لہٰذا جہاں [illegible] ختم ہوئی وہاں اتصال نہ رہا اور جہاں وحدت باقی ہے اتصال باقی رہا۔

② حضور شاہدین [illegible] مراد کیا ہے؟ گواہ ان کی آواز [illegible] کی مجلس میں [illegible] [illegible]

تاخیر کو اتصال کے خلاف کہا جائے گا یا نہیں؟ مطلب یہ ہے کہ ٹیلی فون کے سلسلے میں اتحاد و اتصال کے وجود و عدم کا ضابطہ اگر کوئی ہے تو بتائیے؟

(۳) منکوحہ کی جہالت اور تعیین کی تحقیق

آپ حضرات نے لکھا ہے کہ "پہلی چیز کہ نکاح میں یہ شرط ہے کہ منکوحہ مجہول نہ ہو، مسلم ہے۔ البتہ قولکم لہذا فون سے بات ہونے کی صورت میں بھی یہ تعیین ہو سکتی ہے۔

أقول: یہ بات یاد رہے کہ تعیین سے مراد مطلق تعیین نہیں ہے بلکہ وہ درجہ مراد ہے جو شرعاً معتبر ہو یعنی اس کی تعیین کی بنیاد پر انکار کی صورت میں اس کے خلاف شہادت معتبر سمجھی جاتی ہو اگر ٹیلیفون پر ایجاب کرنے والی عورت انکار کرے کہ میں نے ایجاب نہیں کیا تو اس صورت میں نکاح کے گواہوں کی شہادت اس کے خلاف معتبر سمجھی جائے گی یا نہیں جبکہ قریب سے اصلی آواز سن کر کسی درجہ میں تعیین بھی ہو جائے لیکن دوسری خواتین کیا ہونے کی وجہ سے اس تعیین سے نہ تو وکالت ثابت ہوگی اور نہ ہی گواہوں کیلئے گواہی دینا درست ہوگا۔ قال العلامة الطحطاوی رحمہ اللہ تعالی: "وان سمعوا کلامها ولم یروا شخصها فان کانت فی بیت وحدها جاز النکاح لزوال الجهالة وإن کان معها امرأة أخرى لم یجز لعدم زوالها. فاذا وکلت بالتزویج فینبغی على هذا التفصیل." اور آگے فرماتے ہیں: "فما یفعله بعض ذوی الهیئات من أن الشهود لیسمعون التوکیل من وراء باب أو ستارة من غیر اختلاطها بهم لا یجوز." (الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۱۰)

وقال العلامة ابن عابدین رحمه الله تعالى: "وکذا اذا وکلت بالتزویج فهو على هذا أما ان رأوها أو کانت وحدها فی البیت یجوز ان یشهدوا علیها بالتوکیل اذا جحدته وإلا فلا. لاحتمال الموکل المرأة الأخرى."

(۴) آواز اور خط میں فرق

قولکم: "فقہ میں جیسے کہ قاعدہ ہے "النغمة تشبه النغمة" تو اسی طرح یہ بھی قاعدہ ہے کہ "الخط یشبه ا

افغانستان میں اور انٹرنیٹ پر سب کی آوازیں جمع ہیں تو یہ نکاح ہو جائے گا یا نہیں؟ نیز اگر کوئی عورت اور مرد انٹرنیٹ پر PC کیمرہ کے ذریعہ اپنی تصویروں کے ساتھ آکر عورت نے کراچی سے اس امریکہ میں بیٹھے ہوئے شخص سے ایجاب کیا اور اس نے قبول کیا اور کسی دو کو متعین طور پر گواہ اس لیے نہیں بنایا کہ انٹرنیٹ پر سینکڑوں افراد ہمارے اس معاملۃ العقد کو دیکھ اور سن رہے ہیں، ان کی گواہی کافی ہے تو آیا یہ نکاح منعقد ہوا یا نہیں؟ عورت اور مرد کی تصویر تعیین کیلئے کافی ہے یا نہیں؟

(۳) سنا ہے کہ مولانا محمد حسین صاحب منطق و فلسفہ اور حکمت میں ید طولیٰ رکھتے ہیں۔ اس لیئے ان کو بخوبی یہ بات معلوم ہوگی کہ زمانہ غیر قار الذات ہے۔ لہٰذا ایجاب و قبول کا زمانہ کے اعتبار سے متحد ہونا ممکن ہی نہیں۔ جن آنات میں ایجاب ظاہر ہوا تھا ان کے ختم ہونے کے بعد قبول ظاہر ہوتا ہے، جبکہ انعقاد نام ہی ارتباط احد الکلامین بالآخر ہے۔ شریعت نے اس مشکل کو یوں حل فرماکر کے ہمیں آسانی بخشی ہے کہ مجلس کی ابتدا سے لے کر اختتام کا زمانہ ایک زمانہ سمجھا جائے گا اور جب مجلس مختلف ہو جائے خواہ حقیقۃً یا حکماً تو زمانہ بدل جائے گا اور ارتباط نہ رہے گا۔

برادرم کو ماہرین شریعت کی یہ آسانی اگر پسند نہیں ہے تو اس کے مقابلہ میں کوئی اور ایسی صورت اور ضابطہ ایجاد فرمالیجیئے جس میں آسانی کے ساتھ اتحاد و عدم اتحاد کا فیصلہ کیا جا سکے۔

(۴) برادرم کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ اتصالِ ایجاب و قبول سے مانع صرف اعراض ہے، لہٰذا جہاں اعراض نہیں وہاں اتصال ہوگا۔ اس تنویل کے مطابق یہ حکم ہونا چاہیئے کہ ایجاب کے بعد قبول سے پہلے اگر اس نے صراحۃً کہا کہ میں اعراض نہیں کر رہا صرف مشورہ کیلئے فلاں شخص کے پاس جاکر واپس آرہا ہوں، پھر یہ چلا گیا اور واپس آکر اب قبول کیا، ظاہر ہے کہ اس وقت اعراض دلیل اعراض نہیں ہے، اس لیئے کہ اس کے خلاف تصریح موجود ہے

میں وقت ... کی آواز دی کی مجلس میں اگر ٹیلیفون ایجاب کے بعد مشورہ ... ہوا تھا ... ہو جائے گا یا نہیں؟ منعقد ہو گیا؟ ... اعتراض

[illegible]

اقول: حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں "ٹیلی فون کو اپنی اصل کے اعتبار سے خط کے مثل ہے لأن النغمة تشبه النغمة كما أن الخط يشبه الخط لیکن اگر غور کیا جائے تو اس میں خط سے زیادہ اشتباہ ہے کیونکہ خط میں مکرر نظر کرکے بخوبی شناخت کا موقعہ رہتا ہے اور ٹیلی فون میں قلت وقت کی وجہ سے مکرر غور کی نوبت نہیں آسکتی۔ (امداد الاحکام ۲/۱۲۷)

نیز خط اور ٹیلی فون کے ذریعہ آواز پہنچانے میں ایک فرق اور بھی ہے وہ یہ ہے کہ خط جس مجلس میں لکھ کر پڑھا گیا ہے جب اس کو دوبارہ مجلس نکاح میں پڑھا جائے گا وجوبا تو پڑھنے کے بعد جب قاری خاموش ہوا تو اس کے اس پڑھے ہوئے کلام کو اس دوسری مجلس کا پڑھا ہوا کلام کہا جائے گا لہذا اس کے ساتھ اس مجلس کا قبول متصل ہو جائے گا کما قال العلامة الشامي رحمه الله تعالى: فاما الكتاب فقائم في مجلس آخر وقراءته بمنزلة خطاب الحاضر فاتصل الإيجاب بالقبول فصح اه ومقتضاه أن قراءة الكتاب في مجلس الآخر لابد منها ليحصل الاتصال بين الإيجاب والقبول وحينئذ فاتحاد المجلس شرط في الكتاب أيضا، وانما الفرق هو قيام الكتاب وإمكان قراءته ثانيا. (الشامية ۳/۱۲، کراچی)۔

جبکہ ٹیلی فون کے ذریعہ سے جس نے مجلس نکاح سے دور دراز کسی دوسری مجلس سے جو آواز پہنچائی ہے جب یہ خاموش ہوا تو اس کو کس مجلس کا کلام کہا جائے گا جس میں وہ متکلم خود موجود ہے یا جس مجلس میں ٹیلی فون کا سیٹ موجود ہے۔ اگر متکلم کی دا کی مجلس کا کلام کہا جائے اور لاریب ایسا ہی ہے کیونکہ اس آلے کی نفی کی کوئی وجہ نہیں تو اس کے خاموش ہوتے ہی اس کا کلام ختم ہوا لہذا دوسری مجلس کا قبول اس کے ساتھ متصل نہ ہوا" کما قال العلامة الشامي رحمه الله تعالى: لان الكلام كما وجد تلاشى فلم يتصل الإيجاب بالقبول في مجلس آخر. اھ (رد المحتار بالا)۔

اگر ٹیلی فون والی مجلس کا کلام کہا جائے تو پھر یہ اشکال ہے کہ آواز تو عرض ہے جو ذات کے بغیر قائم نہیں ہوسکتی تو یہ بغیر ذات کے کیسے قائم ہوئی اور اگر یہ کہا جائے کہ دونوں [illegible] کلام ہے تو نکاح کے گواہ کا حضور دونوں جگہ ضروری

ہے یا کسی ایک جگہ؟ بہر حال جو بھی ہو اس کی دلیل کیا ہے؟ ٹیلی فون والی جو

آواز کو حقیقی آواز کیلئے اصل اور مسموع بنانے کی وجہ کیا ہے؟

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

کتبہ نعمت اللہ عفا اللہ تعالیٰ عنہ

دار الافتاء جامعہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم

مدنی کالونی، گریکس ماڑی پور، [illegible] کراچی

۱۸ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۷ھ

الجواب صحیح

[illegible]

۱۸/ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۷ھ

الجواب صحیح

[illegible]

۱۸/ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۷ھ

عبدالواحد
دار الافتاء جامعہ مدنیہ لاہور

ملحق ۴ (۴۷۶)

بخدمت جناب مولانا مفتی احمد ممتاز صاحب مدظلہ
جامعہ خلفائے راشدین کراچی
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

ٹیلی فون پر نکاح سے متعلق آپ کے دار الافتاء کی دونوں تحریریں پڑھیں جو ہمیں کہ مفتی رضوان صاحب سلمہ کی معرفت موصول ہوئیں۔ مناسب معلوم ہوا کہ اس مسئلے سے متعلق اپنی رائے آپ کو تفصیلا لکھ کر بھیج دوں۔ اس پر آپ کو کوئی اعتراض ہو تو ضرور لکھئے گا۔

ٹیلی فون پر نکاح دو پہلوؤں سے قابل غور ہے

۱۔ النغمۃ تشبہ النغمۃ کا شبہ موجود ہے بلکہ اس سے بڑھ کر یہ شبہ ہوتا ہے کہ آدمی کی آواز شبہ شدہ ہو اور وہی ٹیلی فون پر سنائی دی گئی ہو۔

۲۔ اتحاد مجلس کی شرط پائی جاتی ہے یا نہیں؟

الف حنفیہ کے نزدیک انعقاد نکاح کیلئے اعمیین کا گواہ ہونا بھی کافی ہے فیصح بشہادۃ الفاسقین والاعمیین والمحدودین (قاضی خان علی حاشیہ عالمگیریہ ص 331 ج 1)

اعمیین کی موجودگی میں انعقاد نکاح کی صحت تین ضابطوں پر مبنی ہے۔ علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں

i۔ من مشائخنا من اصل فی ھذا (ای فی انعقاد النکاح) اصلا فقال کل من صلح ان یکون ولیا فی النکاح بولایۃ نفسہ یصلح شاھدا فیہ والا فلا

ii۔ ومنھم من قال کل من یملک قبول عقد بنفسہ ینعقد ذلک العقد بحضورہ ومن لا فلا

iii۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ اصل فیہ اصلا وقال کل من جاز الحکم بشہادتہ فی قول بعض الفقہاء ینعقد النکاح بحضورہ ومن لا یجوز الحکم بشہادتہ عند احد لا یجوز بحضورہ

(بدائع الصنائع ص 253 ج 2)

پھر اعمی کے بارے میں علامہ کاسانی رحمہ اللہ یہ تحریر فرماتے ہیں:

وکذا بصر الشاھدین لیس بشرط فینعقد النکاح بحضور الاعمی لما ذکرنا (سابقا ان عمومات النکاح مطلقۃ عن الشرط) ولان العمی لا یقدح الا فی الاداء لتعذر التمییز بین المشھود علیہ وبین المشھود لہ۔ الا تری انہ لا یقدح فی ولایۃ الانکاح ولا فی قبول النکاح بنفسہ ولا فی جواز القضاء بشہادتہ فی الجملۃ فکان من اھل ان ینعقد النکاح بحضورہ (بدائع ص 255 ج 2)

الاعمیٰ میں النغمۃ تشبہ النغمۃ کا شبہ حنفیہ خود ذکر کرتے ہیں ان الاداء یفتقر الی التمییز
بالاشارۃ بین المشہود لہ و المشہود علیہ ولا یمیز الاعمیٰ الا بالنغمۃ وفیہ شبہۃ (ھدایہ کتاب الشہادات)
لیکن اس کے باوجود جب وہ انعقاد نکاح میں اس شبہ کا تحمل کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ ٹیلی فون میں
بھی اس شبہ کا تحمل کیا جائے گا۔

ایجاب و قبول میں اتحاد مجلس کا یہ مطلب نہیں کہ ایجاب کے شروع سے لے کر قبول کی آخر تک مکان ایک ہی رہے۔
ایجاب کو تحریر کیا۔ اس سے ایجاب وجود میں آیا۔ پھر وہ تحریر ایک طویل فاصلہ طے کر کے عورت کے پاس پہنچی تو تبدیل مکان کے
باوجود ایجاب کو قائم سمجھا گیا۔ اسی طرح جب قاصد کو ایجاب دے کر بھیجا اور قاصد نے طویل فاصلہ طے کر کے ایجاب
عورت تک پہنچایا تو ایجاب کو ابھی تک قائم سمجھا گیا اور تبدیل مکان کا اعتبار نہیں کیا۔
عورت جب گواہوں کے سامنے وہ تحریر پڑھتی ہے یا قاصد گواہوں کے سامنے پیغام پہنچاتا ہے تو وہ اسی سابقہ
ایجاب کا تسلسل ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہا جاتا کہ اب نئے سرے سے ایجاب وجود میں آیا ہے۔

(حاشیہ: اتحاد مجلس)

فی البحر عن المحیط الفرق بین الکتابۃ والخطاب ان فی الخطاب لو قال فی مجلس آخر لم یجز وفی الکتابۃ
یجوز لان الکلام کما وجد تلاشی فلم یتصل الایجاب بالقبول فی مجلس آخر فاما الکتابۃ فقائم فی مجلس آخر ---
--- وانما الفرق ھو قیام الکتابۃ و امکان قراءتہ ثانیا --- (رد المحتار ص 289 ج 2)

تحریر اور قاصد کے واسطہ کی طرح ٹیلی فون بھی ایک واسطہ ہے جس سے ایجاب ایک جگہ سے دوسری دور
کی جگہ تک پہنچ جاتا ہے اور آواز بھی ایجاب کرنے والے کی ہوتی ہے۔ پھر ٹیلی فون پر ایجاب کو دوسرے عاقد تک
پہنچنے سے تسلیم کرنے میں کیا چیز مانع ہے؟ دوسرے عاقد کو جس مجلس میں ایجاب پہنچا اسی مجلس میں اگر اس
نے قبول کیا تو اس صورت میں بھی ایجاب و قبول کا ایک مجلس میں ہونا ثابت ہوا۔

اب رہی یہ بات کہ گواہ کہاں ہونے چاہئیں؟ فقہ کی کتابوں میں جو تصریح ہے وہ یہ ہے کہ گواہوں کی حاضری
اس لئے ہے کہ وہ نکاح پر گواہ بنیں

وشرط حضور شاہدین (ای یشہدان علی العقد) درمختار و رد المحتار ص 295 ج 2

(حاشیہ: نکاح کی توثیق کراچی میں ہو اور لڑکا امریکہ میں ہو جو کہ ٹیلی فون پر ایجاب کو سن کر قبول کیا اور دونوں طرف کے فون کا لاؤڈ سپیکر چالو ہو۔ اس کا صورت میں)

اگر اصل عقد نکاح تو امریکہ میں ہوا اس لئے اگر گواہ صرف امریکہ میں ہوں تو یہ درست ہے۔ لیکن چونکہ قبول کی آواز
ٹیلی فون کے ذریعہ سے کراچی بھی پہنچ رہی ہے اس لئے اگر گواہ کراچی میں ہوں اور وہ ایجاب و قبول کو سن رہے ہیں تو
یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ وہ اس ایجاب و قبول کے گواہ بنے ہیں اور نکاح منعقد ہو گیا ہے۔
اسی طرح اگر گواہ کسی تیسری جگہ بیٹھے ہوں مثلاً لندن میں ہوں اور فون کے ذریعہ کراچی کا ایجاب اور
امریکہ کا قبول سنیں تو چونکہ گواہی کا مقصد پورا ہوا لہٰذا نکاح منعقد ہو جائیگا۔

آخر دو اندھے جب گواہ بن سکتے ہیں اور ان کے اعتبار سے عاقدین کا قریب یا دور ہونا برابر
ہے ان کا کام تو صرف ایجاب و قبول کو سننا ہے عاقدین کی ~~[illegible]~~ تمیز کرنا نہیں تو پھر ٹیلی فون پر
بطور خاص ایجاب و قبول سننے پر گواہی کیوں کافی نہ ہوگی اور نکاح کیوں منعقد نہ ہوگا۔

تنبیہ: یہ یاد رہے کہ اندھوں کی طرح ٹیلی فون پر ایجاب و قبول کو سننے والوں کی گواہی صرف انعقاد
نکاح کے لئے ہے کسی کی خلاف ادائیگی شہادت میں نہیں ہے۔

بسم اللہ حامداً ومصلیاً

ٹیلی فون پر نکاح دو پہلوؤں سے قابل غور ہے

1۔ النغمۃ تشبہ النغمۃ کا شبہ موجود بلکہ اس میں بڑھ کر یہ شبہ ہے کہ آدمی کی آواز مشتبہ شدہ ہو۔

2۔ اتحاد مجلس سے کیا مراد ہے؟

پہلی بات کا حل یہیں سے ملتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک انعقاد نکاح کیلئے اعمیٰ کا ہونا بھی کافی ہے

وكذا البصر للشاهدين ليس بشرط فينعقد النكاح بحضور الاعمى (بدائع ص 255 ج 2)

وشرط حضور شاهدين --- ولو فاسقين او محدودين في قذف او اعميين (درمختار ص 297 ج 2)

فيصح بشهادة الفاسقين والاعميين والمحدودين (قاضيخان على هامش عالمگیریہ ص 331 ج 1)

اعمیٰ سمیت جو بعض دیگر افراد کی موجودگی میں انعقاد نکاح کو صحیح سمجھتے ہیں تو اس کی وجہ وہ تین ضابطے ہیں جو انعقاد نکاح کیلئے ذکر کئے گئے ہیں۔ علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

(1) من مشائخنا من اصل في هذا (اي في انعقاد النكاح) اصلا فقال كل من صلح ان يكون وليا في النكاح بولاية نفسه يصلح شاهدا فيه والا فلا

(2) ومنهم من قال كل من ملك قبول عقد بنفسه ينعقد ذلك العقد بحضوره ومن لا فلا

(3) وعن ابي يوسف رحمه الله انه اصل فيه اصلا وقال كل من جاز الحكم بشهادته في قول بعض الفقهاء ينعقد النكاح بحضوره ومن لا يجوز الحكم بشهادته عند احد لا يجوز بحضوره (بدائع ص 253 ج 2)

پھر اعمیٰ کے بارے میں علامہ کاسانی یہ تحریر فرماتے ہیں:

وكذا البصر للشاهدين ليس بشرط فينعقد النكاح بحضور الاعمى لما ذكرنا (سابقا ان عمومات النكاح مطلقة عن شرط) ولان العمى لا يقدح الا في الاداء لتعذر التمييز بين المشهود عليه وبين المشهود له الا ترى انه لا يقدح في ولاية الانكاح ولا في قبول النكاح بنفسه ولا في جواز القضاء بشهادته في الجملة فكان من اهل ان ينعقد النكاح بحضوره (بدائع ص 255 ج 2)

اعمیٰ سے النغمۃ تشبہ النغمۃ کا شبہ حنفیہ خود ذکر کرتے ہیں:

ان الاداء يفتقر الى التمييز بالاشارة بين المشهود له والمشهود عليه ولا يميز الاعمى الا بالنغمة وفيه شبهة (ہدایہ کتاب الشہادات)

لیکن پھر بھی جب وہ انعقاد نکاح میں اس شبہ کا تحمل کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ ٹیلی فون میں بھی اس شبہ کا تحمل کیا جائے گا بلکہ غیب شدہ آواز کے ہونے کے شبہ کا بھی تحمل کیا جائے گا کیونکہ شبہ کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں۔ اور یہاں دیکھنے کی تمیز تو جیسا کہ بدائع نے کہا اس کی ضرورت اظہار نکاح یعنی ادائے شہادت کیلئے ہے انعقاد نکاح کیلئے نہیں ہے۔

دوسری بات اتحاد مجلس سے متعلق دار الافتاء والارشاد والوں کی بات سے اتفاق ہے

حاصل کلام یہ ہے کہ ٹیلی فون پر نکاح ہو اور گواہ موجود ہوں گے اور عاقدین ایجاب وقبول کرنے کے مقر ہوں تو نکاح منعقد ہو جائے گا لیکن یہ گواہ اس نکاح کی گواہی نہیں دے سکتے ہو سکتا ہے کہ شبہ موجود ہے کہ ٹیلی فون پر کسی اور نے آواز نکالی ہو یا اس شخص نے اپنی غیب کی ہوئی آواز سنائی ہو۔

تنبیہ: اس مسئلہ کی تحقیق میں ہمارے سامنے فتاویٰ رشیدیہ سلمہ کا اصل حکم ہے۔ انہوں نے ایک اور بات کی طرف توجہ دلائی وہ یہ ہے کہ علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں

(قوله او اعميين) كذا في الهداية والكنز والوقاية والمختار والاصلاح والجوهرة وشرح النقاية والفتح والخلاصة وغيرها

وهو مخالف لقوله في الخانية ولا تقبل شهادة الاعمى عندنا لانه لا يقدر على التمييز بين المدعي والمدعى عليه والاشارة اليهما فلا يكون اهلا للشهادة ولا ينعقد النكاح بحضرته اهـ والمختار ما عليه الاكثرون نوح (ص 297 ج 2).

قاضی خان کی یہی عبارت قاضی خان کی کتاب الشہادۃ میں بعینہٖ اسی طرح ہے جبکہ کتاب النکاح میں قاضی خان
[illegible] میں ہے کہ فینعقد بشہادۃ الفاسقین والاعمیین والمحدودین۔ معلوم ہوتا ہے کہ قاضی خان کی کتاب الشہادۃ
میں ولا ینعقد النکاح بحضرتہ والی عبارت میں لا زائد لکھا گیا ہو جو بعض نسخوں میں لکھا ہی جاتا رہا اور یہاں تک کہ علامہ
نوح اور علامہ شامی کا بھی اس صریح تعارض کی طرف توجہ نہ ہوا۔ مفتی رفیع صاحب۔ مسئلہ کی اس طرف توجہ نہ دلاتے تو
ہم تو علامہ شامی وغیرہ پر بھروسہ کرکے عدم نکاح کو قاضی خان کا مسئلہ سمجھ بیٹھے تھے۔

تنبیہ: مسئلہ سے متعلق کچھ اصولی باتیں لکھ دی ہیں۔ دوسری باتوں کے ساتھ موافقت اور اختلاف کی صورت
میں جواب خود ہی واضح ہو جائے گا۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم

۲۹، جمادی الاولیٰ ۱۴۲۱ھ

الجواب حامداً ومصلیاً ومسلماً　　ملحق ۵　(۴۸۰)

① ——— جب میاں بیوی کے درمیان اختلاف اس حد تک پہنچ جائے کہ نباہ کی کوئی صورت ممکن نہ رہے تو اس صورت میں بہتر تو یہ ہے کہ مرد ایک طلاق دیکر رجوع نہ کرے تاکہ عدت کے بعد عورت جہاں چاہے نکاح کر سکے لیکن اگر وہ اس بات پر راضی نہ ہو تو عورت کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ شوہر کو کچھ معاوضہ دیکر اپنے کو اس سے آزاد کرے عموماً اس مقصد کے لئے عورت اپنا حق مہر معاف کر دیتی ہے اور شوہر اس کو قبول کر کے آزاد کر دیتا ہے اس کام کیلئے شریعت میں جو خاص طریقہ کار ہے اس کو فقہی اصطلاح میں "خلع" کہتے ہیں ——————— (ماخذہ تبویب ۹۹/۲۹۲)

② ——— خلع کے ارکان دو ہیں (۱) ایجاب (۲) قبول اور اس کے لئے طرفین یعنی میاں بیوی کی رضامندی شرط ہے۔

وفی البدائع ج ۳ ص: ۱۴۵

وأما ركنه فهو الايجاب والقبول لانه عقد على الطلاق فلا تقع الفرقة ولا يستحق العوض بدون القبول بخلاف النوع الاول فانه اذا قال خالعتك ولم يذكر العوض ونوى الطلاق فانه يقع الطلاق عليها سواء قبلت أو لم تقبل لان ذلك طلاق بغير عوض فلا يفتقر الى القبول وحضرة السلطان ليست بشرط لجواز الخلع عند عامة العلماء فيجوز عند غير السلطان الخ ....

وفیہ ایضاً ج: ۳ ص: ۱۴۵ ب

إن من شرط صحة الخلع في حق وقوع الطلاق ووجوب البدل قبول ما الصلح بدلا ممن هو أهل القبول والمرأة والأب والأجنبي في هذا سواء لما بينا الخ ....

وفی: المبسوط للامام سرخسیؒ ج: ۶ ص: ۱۷۳ ب

والخلع عند السلطان وغيره جائز لأنه عقد يعتمد على التراضي كسائر العقود الخ ....

(۳) — خلع احناف کے نزدیک ایک طلاقِ بائن ہے۔

وفی البدائع ج: ۳ ص: ۱۴۴ ب

وقد اختلف في ماهية الخلع قال أصحابنا هو طلاق وهو مروي عن عمر وعثمان رضي الله عنهما والشافعي قولان قول مثل قولنا وفي قول ليس بطلاق بل هو فسخ وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنه ....

وفی بدایة المجتهد ج: ۲ ص: ۶۹ ب

وأما نوع الخلع فالجمهور على أنه طلاق ....

وفی المبسوط للامام سرخسیؒ ج: ۶ ص: ۱۷۳ ب

وهو بمنزلة الطلاق بعوض وللزوج ولاية إيقاع الطلاق ولها ولاية التزام العوض ....

(۴) — خلع احناف کے نزدیک چونکہ طلاقِ بائن ہے اس لئے اس کے بعد رجوع تو نہیں ہو سکتا البتہ نئے مہر پر گواہوں کی موجودگی میں از سرِ نو نکاح ہو سکتا ہے۔

وفی البدائع ج: ۳ ص: ۱۴۴

وفائدة الاختلاف أنه إذا خالع امرأته ثم تزوجها لطليقتين حرمت عليه حرمة غليظة عندنا ....

(۵) — خلع تو صرف شوہر اور بیوی کی رضامندی سے ہوتا ہے عدالت زبردستی خلع نہیں کرا سکتی البتہ بعض نادر صورتوں میں عدالت کو تفریق یا فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوتا ہے مثلاً پانچ عیوب کی وجہ سے قاضی کو تفریق کا اختیار ملتا ہے۔

ایک اس وقت جبکہ شوہر پاگل ہو گیا ہو۔

دوسرے جب وہ نان و نفقہ ادا نہ کرتا ہو۔

تیسرے جب وہ نامرد ہو۔

چوتھے جب وہ بالکل لاپتہ ہو گیا ہو۔

پانچویں جب غائب غیر مفقود کی صورت ہو۔

ان صورتوں کے سوا قاضی کو کہیں بھی تفریق کا اختیار نہیں ہے (فقہی مقالات ج۲ ص۱۹۲)

(۶) — قاضی فریقین کا موقف سننے کا پابند ہے قاضی یک طرفہ فیصلہ نہیں کر سکتا بلکہ وہ گواہی بھی طلب کریگا اور جس پر قسم آتی ہوگی اس سے قسم بھی لیگا اور اضافی

(جاری ہے ......)

طور پر اگر تحقیق کی ضرورت ہو تو وہ بھی کر یگا۔

وفی "المبسوط للامام سرخسیؒ ج: ۶ ص: ۱۷۳"

والخلع عند السلطان وغیرہ جائز لانہ عقد یعتمد علی التراضی کسائر العقود

وفی "المحلی" لابن حزمؒ ج: ۱ ص: ۶۸ الخ

لیس فی الآیۃ ولا شیئ من السنن ان للحکمین ان یفرق ولان ذلک للحاکم

وفی "احکام القرآن للجصاصؒ ج: ۱ ص: ۶۸ الخ

لو کان الخلع إلی السلطان شاء الزوجان أو أبیا إذا علم أنہما

لا یقیمان حدود اللہ لم یسئلہما النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک

ولا خاطب الزوج بقولہ اخلعہا بل کان یخلعہا ویرد علیہ حدیقتہ

وإن أبیا أو واحد منہما ....

⑦ ــــ جب شوہر بیوی کو طلاق بھی نہ دیتا ہو اور اس کے حقوق بھی ادا نہ کرتا ہو تو اگر عورت قاضی کے پاس جا کر اپنا مظلوم ہونا اور شوہر کا ظالم ہونا ثابت کردے تو قاضی کو مندرجہ بالا صورتوں میں تفریق کا اختیار رہے مگر اسے ان تمام شرعی قوانین کی پابندی کرنی ہوگی جنہیں فقہاء نے ذکر کیا ہے۔

⑧ ــــ تقریبا تمام فقہاء مجتہدینؒ اس پر متفق ہیں اور قرآن وسنت کے دلائل بھی اسی کی تائید کرتے ہیں کہ خلع فریقین کی باھمی رضامندی کا معاملہ ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کرسکتا البتہ مذکورہ بالا صورتوں میں قاضی کو حدود شرعیہ میں رہتے ہوئے تفریق کا حق حاصل ہے ــــــــــــــــــــ (فقہی مقالات ج: ۲ ص: ۱۲۱)

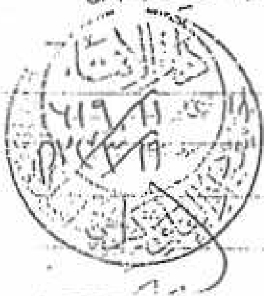
⑨ ــــ پیش آمدہ واقعہ اور خاوند کے ظلم کی تفصیل جس مجتہد کے قول پر فیصلہ کرنا ہے اس کا نام اور دلائل اور عدالت کے فیصلہ کی مکمل نقل بھیج کر ہی یہ مسئلہ معلوم کیا جاسکتا ہے۔

واللہ تعالی أعلم بالصواب

سید حکیم شاہ عفا اللہ تعالی عنہ
دارالافتاء دارالعلوم کراچی
۱۸ ربیع الاول ۱۴۲۴ھ

الجواب صحیح
اصغر علی ربانی
۱۸ ربیع الاول ۱۴۲۴ھ

الجواب صحیح
[illegible] غفر اللہ لہ
۱۸/۳/۱۴۲۴ھ
نائب مفتی دارالعلوم کراچی



الجواب باسم الملک الوہاب

① اسلام نے خلع کی اجازت دی ہے جبکہ میاں بیوی میں نبھا ممکن نہ ہو اور حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکتے ہوں تو پھر عورت کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اپنے حقِ مہر کی معافی یا مالی معاوضہ کے بدلہ میں شوہر سے علیحدگی پر آمادہ کر سکتی ہے اور شوہر اسے قبول کر کے عورت کو آزاد کر دیتا ہے اس کیلئے شریعت میں جو خاص طریقہ کار مقرر ہے اسے فقہ کی اصطلاح میں "خلع" کہتے ہیں۔

② نکاح اور دوسرے شرعی معاملات کیطرح خلع بھی ایجاب و قبول کے ذریعہ انجام پاتا ہے اور خلع کی بھی وہی شرائط ہیں جو طلاق کی ہیں۔

"واما رکنہ فھو الایجاب والقبول لانہ عقد علی الطلاق (بدائع الصنائع ص $\frac{۱۴۵}{۳}$)

وشرطہ شرط الطلاق (فتاویٰ عالمگیری ص $\frac{۵۱۵}{۱}$) (۳،۴)

④ خلع کی حیثیت عندالاحناف طلاق کی ہے۔ جو شخص اپنی بیوی سے ایک مرتبہ خلع کر لے تو یہ طلاق شمار ہوگی۔ لہٰذا اگر وہ اُس کی رضامندی سے اُسے دوبارہ نکاح میں لے آئے تو اسے اب صرف دو طلاقوں کا اختیار ہوگا یعنی اب اگر وہ دو طلاقیں بھی دے گا تو طلاقِ مغلظہ واقع ہو جائے گی

(۵تا۹):۔ ائمہ اربعہ اور خصوصاً عندالاحناف "خلع" فریقین کی باہمی رضامندی کا معاملہ ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ حاکم یا قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ فریقین کی باہمی رضامندی کے بغیر دونوں میں تفریق کروا دے۔ اور محض عورت کیطرف سے ناپسندیدگی کسی بھی فقہ میں فسخ نکاح کی وجہ جواز نہیں بنتی

لہٰذا ہمارا ملکی عائلی قانون میں جو یکطرفہ فیصلہ کو خلع قرار دے کر فسخ نکاح کیاجاتا ہے وہ ~~ــــــ~~ شرعاً نافذ نہیں۔

واللہ اعلم بالصواب

محمد عابد لقمان

المتخصص فی الافتاء

جامعہ اشرفیہ لاہور۔

الجواب صحیح

[illegible]



بسم اللہ الرحمن الرحیم ۔ (1)

1

الجواب ۔ بعون الملک الوھاب ① خلع کی تعریف : الخلع ازالۃ ملک النکاح ببدل بعد لفظ الخلع (بدایۃ المجتہد ص۲/۴) یعنی خلع کے بدلے خلع کے لفظ کے ساتھ ملک نکاح کا ازالہ کر دینے کا نام خلع ہے ۔ علامہ علاؤ الدین حصکفی علیہ الرحمۃ خلع کی تعریف یوں کرتے ہیں "ھو ازالۃ ملک النکاح المتوقفۃ علی قبولھا بلفظ الخلع او ما فی معناہ ولا بأس بہ عند الحاجۃ بما یصلح للمھر (درمختار ص ۲۲۲/۱)
ملک نکاح کو ختم کرنا لفظ خلع کے ساتھ جو عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہو ، یا خلع کے ہم معنی لفظ کے ساتھ ملک نکاح کو ختم کرنا ہے ۔ اور ضرورت کے وقت خلع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے ۔ بدل خلع ہر وہ چیز ہو سکتی ہے جو حق مہر بن سکتی ہے ۔

خلع کا ثبوت قرآن حکیم سے : اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا " فان خفتم الا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیھما فیما افتدت بہ (البقرۃ ۲ : ۲۲۹)
" پھر اگر تمہیں خوف ہو کہ وہ دونوں (خاوند بیوی) اللہ تعالیٰ کی حدوں کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو ان پر کچھ گناہ نہیں ہے کہ عورت کچھ بدلہ دے کر جان چھڑا لے "
امام جلال الدین سیوطی علیہ الرحمۃ مذکورہ آیت کے بارے فرماتے ہیں " ھذا اصل الخلع "
" یہ خلع کی اصل ہے (الاکلیل فی استنباط التنزیل ص۵۰ مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ)

خلع کے بارے حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم : " حضرت ثابت بن قیس بن شماس رضی اللہ عنہ کی بیوی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ثابت بن قیس سے ان کے اخلاق یا دین بارے مجھے کوئی شکایت نہیں ہے لیکن میں اسلام میں کفران نعمت (شوہر کی نافرمانی) پسند نہیں کرتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " اتردین علیہ حدیقتہ قالت نعم قال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل الحدیقۃ وطلقھا تطلیقۃ " (بخاری شریف)
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم انہیں باغ واپس کر دو گی ؟ (جو تمہیں حق مہر میں ملا تھا) تو عورت نے عرض کیا ہاں ۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ باغ لے لو اور اسے [illegible]

علامہ ابن بطال علیہ الرحمہ شارح بخاری فرماتے ہیں " وھذا الحدیث اصل فی الخلع وعلیہ جمہور الفقہاء " یہ حدیث خلع کی اصل ہے اور جمہور فقہاء کا اس پر عمل ہے (شرح بخاری ابن بطال ۔ باب الخلع ص ۲۱۸ مکتبہ الرشد الریاض)

صاحب ھدایہ فرماتے ہیں ۔

" واذا تشاق الزوجان وخافا ان لا یقیما حدود اللہ فلا بأس بان تفتدی نفسھا بمال یخلعھا بہ " جب میاں بیوی میں ناچاقی ہوجائے اور ڈریں کہ اللہ کی حدوں کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو کوئی حرج نہیں ہے کہ عورت مال دے کر خاوند سے جان خلاصی کرالے " (ھدایہ اخیرین باب الخلع ص ۴۰۴)

(۳) شرائط وارکان ۔

(۱) شوہر کا عاقل بالغ ہونا شرط ہے کیونکہ شوہر کی جانب سے خلع طلاق ہے ۔ اور نابالغ ، مجنون طلاق دینے کا اہل نہیں ہے ۔

(۲) خلع میں مالی معاوضہ ہر صورت میں لازمی ہے ۔ (۳) خلع بیع کی طرح ایک عقد مالی ہے ، اس میں زوجین کی رضامندی ضروری ہے (۴) خلع ایک معاوضہ ہے لہٰذا اس میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ عورت کا قبول کرنا لفظ کے معنی کو سمجھ کر ہو ۔ بغیر معنی سمجھے قبول کر لیا تو خلع نہ ہوا (۵) خلع کے صحیح ہونے کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ عورت محل طلاق ہو اگر عورت کو طلاق بائن دے دی ہے اور وہ عدت میں ہے ۔ تو خلع نہیں کر سکتے ۔

(۶) خلع کے وقت زوجین میں سے ایک کی طرف سے ایجاب (پیش کش کرنا) اور دوسرے کی طرف سے اس پیش کش کو قبول کرنا از بس ناگزیر ہے ایجاب و قبول خلع کے بنیادی ارکان ہیں ۔

(۳) خلع سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے جیسا کہ ھدایہ اولین ص ۴۰۴ الجوھرۃ النیرہ ج ۲ ص ۱۳۵ میں ہے ... " فاذا فعل ذالک وقع بالخلع تطلیقۃ بائنۃ ولزمھا المال "

(۴) خلع طلاق بائن ہے لہٰذا طلاق بائن سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے اب باہمی رضامندی سے زوجین دوبارہ نکاح کر سکتے ہیں بشرطیکہ خلع طلاق ثلاثہ کی بنیاد پر نہ ہو ۔ جیسا کہ الجوھرۃ النیرہ ۱۲۸ ھدایہ اولین ص ۳۹۹ میں ہے ۔ " واذا کان الطلاق بائنا دون الثلاث فلہ ان یتزوجھا فی عدتھا وبعد انقضاء عدتھا "

تجدید نکاح کی صورت میں عدت گزارنا ضروری نہیں ہے ۔ ہاں اگر عورت کسی دوسرے سے شادی کرنا چاہتی ہے تو پھر عدت گزارنا لازم ہے ۔

(۵) خاوند عنین ہو تو قاضی ایک سال کی مہلت دے گا اگر وہ اس عرصہ میں جماع پر قادر ہو گیا تو ٹھیک ہے ورنہ قاضی تفریق کروا سکتا ہے۔ خاوند کا عضو مخصوص کٹا ہوا ہو اور وہ جماع بھی نہیں کر سکتا تو عورت کے چاہنے پر قاضی تفریق کروا سکتا ہے عورت مجنونہ ہو اور خاوند عنین ہو تو ولی کے دعوی پر قاضی میعاد مقرر کرے گا اور پھر تفریق کروا دے گا۔ خاوند پاگل ہے اور حقوق زوجیت ادا کرنے سے قاصر ہے۔ تو قاضی کو تفریق کا اختیار ہے۔

(۶) قاضی تفریق کرواتے وقت فریقین کے موقف کو سننے کا پابند ہے فیصلہ کے وقت مدعی علیہ کا حاضر ہونا ضروری ہے اور دونوں فریقوں کا فیصلے کے بعد رضا کا اظہار کرنا بھی ضروری ہے۔ جو بعض میں یہ استثنائی صورتیں ہیں اس میں خاوند راضی نہ بھی ہو تو قاضی کو تفریق کا اختیار ہے۔

(۷) اگر شوہر امساک بالمعروف یا تسریح باحسان نہ کرے تو عورت طلاق کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ اگر وہ طلاق نہیں دیتا تو اس کے خلاف عدالت میں دعوی کر دے اور عدالت اس خاوند کو طلاق دینے پر مجبور کرے گی۔ آج کے دور میں یہ مسئلہ خواتین کے لیے پریشانی کا باعث بنا ہوا ہے خاوند نہ تو طلاق دیتے ہیں اور نہ ہی خرچہ وغیرہ۔ اور خواتین ذلیل و رسوا ہو کر خودکشی جیسے قبیح فعل کو اپنا لیتی ہیں عدم نفقہ کی صورت میں احناف کے ہاں تو قاضی زوجین میں تفریق نہیں کروا سکتا البتہ دیگر ائمہ ثلاثہ کے مذہب میں قاضی کو اختیار ہے کہ وہ زوجین میں تفریق کروا دے ہمارے علمائے احناف نے لکھا ہے کہ ضرورت کے وقت دیگر ائمہ کے مذہب پر فتوی دینا جائز ہے علامہ شامی علیہ الرحمۃ فتاوی شامی جلد دوم صفحہ ۶۱۲ میں فرماتے ہیں "واعلم ان مشائخنا استحسنوا ان ینصب القاضی الحنفی نائبا ممن مذہبہ التفریق بینھما اذا کان الزوج حاضرا وابی الطلاق لان دفع الحاجۃ الدائمۃ لا یتیسر بالاستدانۃ ...... فالتفریق ضروری اذا طلبتہ"

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ حنفی قاضی اپنا نائب اس کو بنائے جس کے مذہب میں عدم نفقہ کی بنا تفریق کرنا جائز ہو۔ کیونکہ عورت کب تک قرض لیتی رہے

[illegible]

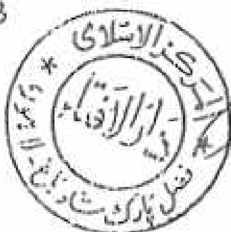
گی ۔ جس نے اپنی ضروریات کو پورا کرنا ہوتا ہے ۔ لہٰذا آج کے دور میں اگر دیگر آئمہ کے مذہب پر فتویٰ دیا جائے تو درست ہے کیونکہ ہمارے معاشرہ میں خود عورتوں کی تذلیل ہو رہی ہے اس کا سد باب ہو سکے ۔ علامہ شامی کی مذکورہ عبارت سے واضح ہو رہا ہے کہ ضرورت کی بنا پر دیگر آئمہ کے مذاہب پر فتویٰ دینا جائز ہے ۔

(۸) خلع کو فسخ نکاح قرار دینا غلط ہے ۔ خلع ایک بیع ہے جس میں فریقین کی رضا ضروری ہوتی ہے ۔ موجودہ عائلی قوانین کے مطابق عدالتوں کا یکطرفہ فیصلہ کو خلع قرار دے کر فسخ نکاح کرنا ناجائز ہے احناف کی متفقہ رائے یہ ہے کہ جب تک خاوند طلاق نہیں دے گا تفریق نہیں ہو سکتی ۔ قرآن مجید میں آتا ہے "بیدہ عقدة النكاح" (البقرہ) کہ ازدواج کی گانٹھ مرد کے ہاتھ میں ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ۔
الطلاق لمن اخذ بالساق (ابن ماجہ ص۱۵۱)

(۹) احناف کے ہاں یہ تفریق جائز نہیں ہوگی

هذا ما عندي والله اعلم بالصواب
خادم العلماء محمد عمران عفی عنہ
دار الافتاء جامعہ نعیمیہ لاہور
16-7-2003

الجواب من الموفق للصواب
الجواب صحیح والمجیب مصیب
خادم دار الافتاء جامعہ نعیمیہ
ڈاکٹر محمد [illegible] نعیمی



الجواب بتوفیق الملک العلام

(۱) مال کے بدلے میں نکاح زائل کرنے کو خلع کہتے ہیں [بحوالہ تبیین الحقائق ج۳]
دوسرا انداز قدوری شریف میں ہے: واذا تشاق الزوجان وخافا ان لا يقيما حدود الله فلا بأس بأن تفتدي نفسها منه بمال يخلعها به لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به
جب زوجین باہم جھگڑیں اور خوف کریں کہ اللہ تعالیٰ کی حدوں کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو کوئی حرج نہیں کہ عورت اپنے نفس کا فدیہ مال دے اور وہ اس سے خلع کرے۔

(۲) اور خلع کیلئے شرط یہ ہے کہ عورت قبول کرے اس کی قبولیت کے بغیر خلع نہیں ہو سکتا۔ اور اس کیلئے الفاظ مخصوص ہیں جیسے خالعتنی وغیرہا۔

(۳) خلع طلاق بائن ہے قدوری شریف میں ہے فاذا فعل وقع بالخلع تطليقة بائنة ولزمها المال
جب مرد نے کیا تو اس خلع کرنا تو طلاق بائن واقع ہوگی۔ اور عورت پر مال دینا لازم ہوگا۔

(۴) طلاق بائنہ کے بعد رجوع نہیں ہو سکتا۔ لیکن دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے۔

(۵) قاضی کے پاس مقدمہ لے جائیں گے تو وہ دونوں کا بیان سننے کا پابند ہے جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل مبارک ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی زوجہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ثابت بن قیس کے اخلاق و دین کی نسبت کچھ کلام نہیں مگر اسلام میں کفران نعمت کو میں پسند نہیں کرتی (یعنی بوجہ خوبصورت نہ ہونے کے میری طبیعت ان کی طرف مائل نہیں ہوتی) تو سرکار دو عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا اس کا باغ جو حق مہر میں اس نے تجھے دیا ہے تو واپس کر دے گی؟ عرض کی ہاں۔ تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا باغ لے لو اور طلاق دے دو۔

(۶) اگر نشوز (نافرمانی) مرد کی طرف سے ہو تو اس کیلئے عوض لینا مکروہ ہے لقوله تعالیٰ وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا اور اس کی عقلی وجہ یہ ہے کہ اس نے عورت کو وحشت میں ڈالا (یعنی نکاح کی قید میں یا عورت جدا ہونے) پس مال لے کر اس کو مزید وحشت اور تکلیف میں نہ ڈالے۔ مگر عورت چونکہ خاوند کی قید (پابندی) میں ہے کیونکہ صبر کرے اور خاوند پر لازم ہے کہ یا امساک بالمعروف کرے

سسر کو سمجھانا کرے اور اگر ان میں سے کوئی بھی نہ کرے تو مسلمانوں پر لازم ہے کہ اس کے ساتھ بائیکاٹ
کریں لقولہ تعالیٰ فاما ینسینک الشیطان فلا تقعد بعد الذکریٰ مع القوم الظالمین ۔

(۲) یہ موجودہ طریقہ خلع ائمہ احناف کی تحقیق سے غلط ہے ۔

اس کا طریقہ یہ ہے کہ مالکی قاضی کے پاس وہ [عورت مبتلیہ] اپنا قضیہ پیش کرے اور وہ اسے فیصلہ دے لیکن یہ بھی مفقود الخبر
زوج کے بارے میں ہے نہ کہ ایسے زوج کے بارے میں کیونکہ موجودہ طریقہ قضا علی الغائب ہے اور یہ جائز نہیں
بہرحال خلع کے ذریعہ طلاق بائن واقع نہیں ہوتی ہے ۔ جواب کی تاخیر کی معذرت
(تاخیر بوجہ عید قربان)

واللہ تعالیٰ اعلم ورسولہ

کتبہ فقیر ابو الصالح محمد [illegible]
جامعہ رضویہ منظر اسلام
فیصل آباد

۲۲ ۲/۲۰۰۳

ملحق ۹ (۴۹۱)

از ڈیرہ غازی خان

مورخہ ۱۹-۰۲-۲۰۰۵

محترم و مکرم جناب مفتی صاحب

السلام علیکم:
یقین کامل ہے کہ آپ ایمان و یقین اور صحت کے ساتھ رضائے الٰہی کے حصول میں کوشاں ہوں گے۔ راقم زرعی یونیورسٹی فیصل آباد کے ڈیرہ غازی خان کیمپس میں بطور لیکچرار اسلامیات اپنے فرائض سر انجام دے رہا ہے اور علامہ اقبال یونیورسٹی اسلام آباد سے ایم فل اور پنجاب یونیورسٹی لاہور سے پی ایچ ڈی کی ڈگری کے حصول کے لیے تحقیقی مقالہ کے لیے مواد اکٹھا کر رہا ہے۔ تحقیقی مقالہ کا بنیادی موضوع پاکستان کے علاقوں میں رائج مختلف رسوم کا جائزہ ہے جو انسانی بالخصوص خواتین کے استحصال کے لیے پاکستانی معاشرے میں رائج ہیں۔ جن میں کارو کاری، غیرت کے نام پر قتل، ونی اور وٹہ سٹہ شامل کی گئی ہیں۔ مذکورہ موضوع کے سلسلے میں آپ کی طرف سے رہنمائی درکار ہے۔ امید ہے کہ اپنی مصروفیتوں میں سے کچھ وقت نکال کر راقم کی بھرپور رہنمائی فرمائیں گے۔ فتاویٰ کے لیے سوال پیش خدمت ہیں۔ براہ مہربانی ازراہ کرم سوالات کی ترتیب سے تفصیلی روشنی ڈالیں۔

۱۔ ناجائز تعلقات سے کیا مراد ہے؟ اسلامی نقطہ نظر سے وضاحت فرمائیں۔

۲۔ رسم کارو کاری (جس میں بدکاری کا الزام لگا کر مرد و عورت یا ان میں سے کسی ایک کو قتل کر دیا جاتا ہے) کی شرعی حیثیت بارے وضاحت فرمائیں نیز بتائیں کیا قرآن، حدیث یا تاریخ اسلامی میں ایسی کسی صورت کا تذکرہ/واقعہ ملتا ہے۔

۳۔ رسم وٹہ سٹہ (جس میں رشتہ صرف اسی صورت میں طے ہوتا ہے جب لڑکے والے لڑکی لیں بھی اور اپنی لڑکی دیں بھی۔) کی شرعی حیثیت بارے وضاحت فرمائیں نیز بتائیں کیا قرآن، حدیث یا تاریخ اسلامی میں ایسی کسی صورت کا تذکرہ/واقعہ ملتا ہے۔

منتظر جواب
[دستخط]

ارشد منیر انصاری

لیکچرار اسلامیات

زرعی کالج ڈیرہ غازی خان (سب کیمپس زرعی یونیورسٹی فیصل آباد)

فون نمبر: ۰۶۴۲۰۰۰۳۳۱۱

۰۳۴۰۵۲۷۷۸۸۹

الجواب باسم الملک الوھاب

(۱) ایسے تعلقات جن کی بنیاد ناجائز امور ہوں۔ جیسے اپنی بیوی اور باندی کے علاوہ کسی سے بھی شہوت کی بنیاد پر تعلق رکھنا اگرچہ وہ شہوت ہی پورا نہ کر سکے۔

(۲) اگر کوئی مرد اپنی بیوی کیساتھ کسی دوسرے آدمی کو حالت زنا میں دیکھ لے تو اسی حالت میں دونوں کو دیانتًا قتل کر سکتا ہے۔
وفی المنیة رأی رجلا مع امرأته وهو یزنی بها أو مع محرمه وهما مطاوعتان قتل الرجل والمرأة جمیعا (البحر الرائق ج۵ ص۴۸)
رجل رأی رجلا مع امرأته یزنی بها أو یقبلها أو یضمها الی نفسه وهی مطاوعة فقتله أو قتلهما لا ضمان علیه ولا یحرم من میراثها (رد المحتار ج۳ ص۱۹۷)

(۳) مذکورہ طریقے سے نکاح کرنا جائز ہے۔ حدیث شریف میں جو ممانعت آئی ہے وہ نکاح شغار کے متعلق ہے۔ اور شغار اسکو

(جاری ہے)

کہنے میں جس میں مہر نہ ہو۔

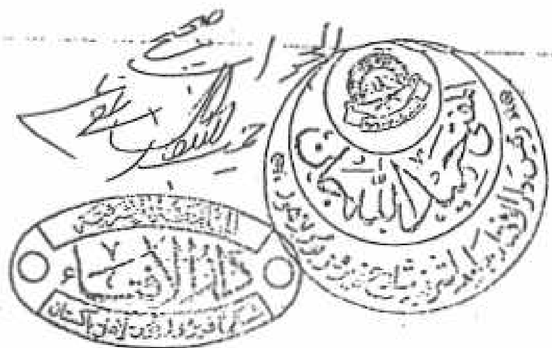
کذا فی المغرب أی علی أن یکون بضع کل صداقا عن الآخر و هذا القید لابد منه فی مسمّی الشغار حتی لو لم یقل ذالک ولا معناه بل قال زوجتک بنتی علی أن تزوجنی بنتک فقبل أو علی ان یکون بضع بنتی صداقا لبنتک فلم یقبل الآخر بل زوجه بنته و لم یجعلها صداقا لم یکن شغارا بل نکاحا صحیحا اتفاقا۔ (رد المحتار ج ۲ ص ۳۶۱)

واللہ اعلم بالصواب

کتبہ محمد عمر فاروق عفی عنہ بنجوہوری

المتخصص فی الافتاء

جامعہ اشرفیہ لاہور۔



فتوی نمبر ۳۱۵ ج م ل

از ڈیرہ غازی خان
مورخہ ۱۱-۰۳-۲۰۰۵

محترم و مکرم جناب مفتی صاحب

السلام علیکم

یقین کامل ہے کہ ایمان و یقین کی صحت کے ساتھ رضائے الٰہی کے حصول میں کوشاں ہوں گے۔ راقم زرعی یونیورسٹی فیصل آباد کے ڈیرہ غازی خان کیمپس میں بطور لیکچرار اسلامیات اپنے فرائض سرانجام دے رہا ہے، اور آجکل علامہ اقبال یونیورسٹی اسلام آباد سے ایم فل اور پنجاب یونیورسٹی لاہور سے پی ایچ ڈی کی ڈگری کے حصول کے لئے تحقیق کے لئے مواد اکٹھا کر رہا ہے۔ تحقیقی مقالہ کا بنیادی موضوع پاکستان کے علاقوں میں رائج مختلف رسوم کا جائزہ ہے، جو دورِ جاہلیت بالخصوص خواتین کے استحصال کے لئے پاکستانی معاشرے میں رائج ہیں، جن میں کاروکاری، غیرت کے نام پر قتل، ونی اور وٹہ سٹہ قابل ذکر ہیں۔ راقم اس سلسلے میں آپ کی طرف سے رہنمائی کا طالب ہے۔ امید ہے کہ اپنی مصروفیتوں میں سے کچھ وقت نکال کر راقم کی حوصلہ افزائی فرمائیں گے۔ فتاویٰ کے لئے سوال پیش خدمت ہیں، براہ مہربانی زمانے اور حالات کی نسبت سے تفصیلاً روشنی ڈالیں۔

۱۔ ناجائز تعلقات سے کیا مراد ہے؟ اسلامی نقطہ نظر سے وضاحت فرمائیں۔

۲۔ کیا صرف ناجائز تعلقات ہونے کے شک کی بنیاد پر کسی کو قتل کرنا جائز ہے؟

۳۔ اگر کوئی شخص یا رشتہ دار کسی کو آکر یہ بتائے یا طعنہ دے کہ تمہاری ماں، بہن، بیٹی یا بیوی کے کسی کے ساتھ ناجائز تعلقات ہیں تو اس شخص کو کیا کرنا چاہئے؟ اور اگر اطلاع دینے والا جھوٹ بول رہا ہے تو اس کی سزا اسلام میں کیا ہے؟

منتظر جواب
[signature]
ارشد منیر انصاری
لیکچرار اسلامیات
زرعی کالج ڈیرہ غازی خان (سب کیمپس زرعی یونیورسٹی فیصل آباد)

فون نمبر: ۰۶۴۲۰۰۳۲۱۱
۰۳۲۰۵۶۴۷۸۸۹

الجواب باسم ملہم الصواب

۱۔ غیر محرم مرد و عورت کے درمیان ناجائز تعلق سے مراد ہر وہ تعلق ہے جو شرعاً ممنوع اور گناہ کا باعث ہو، مثلاً غیر محرم مرد و عورت کا خلوت میں بیٹھنا، ہنسی مذاق کرنا، بلا ضرورت بات چیت کرنا، عورت کا غیر محرم کے سامنے بے پردہ آنا وغیرہ، یہ سب امور شریعت کی نظر میں ناجائز اور ممنوع ہیں۔ اب ہر ذی عقل سمجھ سکتا ہے کہ اس سے بڑھ کر غیر محرم مرد و عورت کا آپس میں عشق و محبت کرنا، بوس و کنار کرنا اور ہاتھ لگانا شرع، عقل اور عرف ہر اعتبار سے اور بھی زیادہ قابلِ مذمت اور ناجائز ہے کیونکہ اس کے بعد کھلی بے حیائی اور بدکاری کے سوا اور کچھ نہیں بچتا۔ الغرض قرآن و حدیث میں جس طرح کھلی بے حیائی اور بدکاری یعنی زنا کو ناجائز و حرام قرار دیا ہے اسی طرح اس بدکاری کے اسباب و دواعی کو بھی ناجائز قرار دیا ہے تاکہ مکمل طور پر معاشرہ کو اس برائی سے بچایا اور پاک کیا جا سکے۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے "ولا تقربوا الزنی انہ کان فاحشۃ وساء سبیلا" (بنی اسرائیل)۔ اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ زنا چونکہ کھلی بے حیائی، کبیرہ گناہ اور برا راستہ ہے، اس لئے اس کے قریب بھی نہ پھٹکو۔ زنا کے قریب بھی نہ پھٹکنے کی تفسیر میں حضرات

ستر میں کرام رحمہم اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں کہ اس سے مراد مقدماتِ زنا یعنی چھونا، بوسہ دینا، شہوت سے دیکھنا، خلوت میں بیٹھنا وغیرہ ہے۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ آنکھیں بھی زنا کرتی ہیں، ان کا زنا دیکھنا ہے اور ہاتھ بھی زنا کرتے ہیں، ان کا زنا پکڑنا ہے اور پاؤں بھی زنا کرتے ہیں، ان کا زنا چلنا ہے اور منہ بھی زنا کرتا ہے، اس کا زنا بوسہ دینا ہے (مشکوٰۃ) غور کرنے اور عبرت حاصل کرنے کی بات ہے کہ حدیث میں ذکر کردہ افعال اگرچہ حقیقی زنا تو نہیں مگر چونکہ یہ کام کھلی بدکاری کا ذریعہ بنتے ہیں، اس لئے انتہائی مبالغہ کے ساتھ ان کی قباحت و شناعت اور ان کے ناجائز اور ممنوع ہونے کو بیان کرنے کے لئے ان کو بھی زنا کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔

قال العلامۃ الآلوسی رحمہ اللہ تعالی فی تفسیر قولہ تعالی "ولا تقربوا الزنی انہ کان فاحشۃ وساء سبیلا": (ولا تقربوا الزنی) بمباشرۃ مبادیہ القریبۃ للمبالغۃ فی النہی عن نفسہ، ولان قربانہ داع الی مباشرتہ۔ (روح المعانی ص $\frac{٦٧}{١٥}$)

وقال الصابونی رحمہ اللہ تعالی تحت قولہ تعالی "ولا تقربوا الزنی الآیۃ": (ولا تقربوا الزنی) ای لا تدنوا من الزنی وھو ابلغ من لا تزنوا لانہ یفید النہی عن مقدمات الزنی کاللمس والقبلۃ، والنظرۃ والغمز، وغیر ذلک مما یجر الی الزنی فالنہی عن القرب ابلغ من النہی عن الفعل (صفوۃ التفاسیر ص $\frac{١٧٦}{٢}$)

۲- محض اس شبہ کی وجہ سے کسی کو قتل کرنا ہرگز جائز نہیں، خواہ وہ کسی نام سے بھی ہو، بلکہ کبیرہ گناہ ہے اور جو شخص ایسا ناحق قتل کرے گا وہ شریعت کی رو سے خود قصاص لئے جانے کا مستحق ہو گا۔ نیز ناجائز تعلقات کا آخری مرحلہ یعنی زنا بھی اگر خدانخواستہ شہادتِ شرعیہ یعنی چار معتبر مردوں کی گواہی یا زانی یا زانیہ کے اقرار سے ثابت ہو جائے تو بھی ایسے مجرموں کو اس طرح قتل کرنا جائز نہیں، بلکہ شریعت نے ان کے لئے جو سزا متعین فرمائی ہے وہی ان کو دینا لازم ہے۔ شریعت میں غیر شادی شدہ زانی مرد اور عورت کے لئے سو سو کوڑے اور شادی شدہ زانی مرد اور عورت کے لئے رجم یعنی سنگسار کرنا متعین ہے، انہی سزاؤں کو شریعت میں حدود اللہ کہا جاتا ہے جن کو نافذ کرنا حکومت کا کام ہے، نہ کہ ہر کسی کا۔

۳- محض کسی کے بتانے یا طعنہ دینے سے متاثر ہو کر فوراً آگے کوئی کارروائی کرنا جائز نہیں، بلکہ کسی مناسب طریقہ سے اچھی طرح حقیقتِ حال کی تحقیق کر لی جائے، پھر اگر واقعۃً کوئی ایسی بات معلوم ہو تو انتہائی احتیاط کے ساتھ اصلاحِ احوال کر کے اس برائی کو ختم کرنے کی پوری کوشش کرنی چاہیے اور اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ حتی الامکان کسی کی بے عزتی اور پردہ دری نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: "یا ایھا الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا ان تصیبوا قوما بجھالۃ الآیۃ" اس ارشادِ ربانی کا حاصل یہ ہے کہ اے ایمان والو! اگر تمہارے پاس کوئی شریر آدمی کوئی خبر لے کر آئے تو اچھی طرح تحقیق کر لو تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تم بلا تحقیق کسی پر ظلم و زیادتی کر بیٹھو جس کی وجہ سے تمہیں بعد میں شرمندگی اٹھانا پڑے۔ نیز اپنی گزشتہ غفلت پر خود بھی توجہ و استغفار کرے اور مجرم کو بھی ترغیب و ترہیب کے ذریعہ توبہ و استغفار پر آمادہ کرنے کی پوری کوشش کرے، اس لئے کہ ایسے واقعات و حالات کی نوبت تب ہی آتی ہے جب گھر کے ذمہ دار افراد اپنے ماتحت خواتین کو شرعی پردہ نہیں کرواتے اور نہ اس کی مؤثر کوشش کرتے ہیں جبکہ شرعاً ان پر فرض ہے کہ وہ خود بھی شریعت پر عمل کریں اور اپنے ماتحت مردوں اور عورتوں کو دیندار بنانے بالخصوص عورتوں کو شرعی پردہ کا اہتمام کرانے کی پوری کوشش کریں۔

ابتداء ہی میں یا تحقیقِ حال کے بعد ظنِ غالب اگر یہ ہو کہ یہ بتانے والا یا طعنہ دینے والا شخص جھوٹا ہے

تو اولاً اس کو نرمی اور خیر خواہی سے سمجھایا جائے کہ اس طرح کسی کو بدنام کرنا اور اس پر تہمت لگانا مسلمان کی شان سے بہت بعید ہے، اس لئے آپ آئندہ ایسی حرکت سے باز رہیں، پھر بھی اگر وہ باز نہ آئے تو اس پر ہتک عزت کا مقدمہ کرکے حکومت سے اس پر تعزیر لگوائی جائے، حکومت اسلامیہ پر لازم ہے کہ ایسے مفسد اور شرارتی کو مناسب تعزیر لگا کر دوسروں کے لئے تازیانۂ عبرت بنادے۔ حتی الامکان خود انتقامی کارروائی سے اجتناب کرنا چاہیے کہ عموماً اس سے فتنہ وفساد مزید بڑھتا ہے حتی کہ بسا اوقات قتل وغارت تک نوبت جا پہنچتی ہے۔

قال الحصکفی رحمہ اللہ تعالی: وعزر کل مرتکب منکر أو موذی مسلم بغیر حق بقول او فعل الا اذا کان الکذب ظاهرا کیا کلب بحر

قال ابن عابدین رحمہ اللہ تعالی: (قولہ وعزر کل مرتکب منکر الخ) ھذا ھو الاصل فی وجوب التعزیر کما فی البحر عن شرح الطحاوی. (رد المحتار ۶۶/۴)

واللہ سبحانہ وتعالی اعلم

حماد عفا اللہ عنہ

دار الافتاء والارشاد کراچی

۲۷ صفر ۱۴۲۶ھ

الجواب صحیح

حبیب اللہ

دار الافتاء والارشاد کراچی

۲۷/۲/۱۴۲۶ھ

الجواب صحیح

سعید احمد

دار الافتاء والارشاد

۲۹ صفر ۱۴۲۶ھ



از ڈیرہ غازیخان

مورخہ ۲۰۰۵-۰۲-۱۶

محترم ومکرم جناب مفتی صاحب

السلام علیکم:
یقین کامل ہے کہ ایمان ویقین کی صحت کے ساتھ رضائے الٰہی کے حصول میں کوشاں ہوں گے۔ راقم زرعی یونیورسٹی فیصل آباد کے ڈیرہ غازیخان کیمپس میں بطور لیکچرار اسلامیات اپنے فرائض سرانجام دے رہا ہے، اور آجکل علامہ اقبال یونیورسٹی اسلام آباد سے ایم۔فل اور پنجاب یونیورسٹی لاہور سے پی۔ایچ۔ڈی کی ڈگری کے حصول کے لئے تحقیقی مقالہ کے لئے مواد اکٹھا کر رہا ہے۔ تحقیقی مقالہ کا بنیادی موضوع پاکستان کے علاقوں میں رائج مختلف رسوم کا جائزہ ہے، جو انسانی بالخصوص خواتین کے استحصال کے لئے پاکستانی معاشرے میں رائج ہیں، جن میں کاروکاری، غیرت کے نام پر قتل، ونی اور وٹہ سٹہ قابل ذکر ہیں۔ راقم کو اس سلسلے میں آپ کی طرف سے رہنمائی درکار ہے۔ امید ہے کہ اپنی مصروفیتوں میں سے کچھ وقت نکال کر راقم کی حوصلہ افزائی فرمائیں گے۔ فتاویٰ کے لئے سوال پیش خدمت ہیں برائے مہربانی زمانے اور حالات کی نسبت سے تفصیلاً روشنی ڈالیں۔

۔ناجائز تعلقات سے کیا مراد ہے؟ اسلامی نقطہ نظر سے وضاحت فرمائیں؟

۔کیا صرف ناجائز تعلقات ہونے کی شک کی بنیاد پر کسی کو قتل کرنا جائز ہے؟

۔قرآن وحدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی پر ناجائز تعلقات/بدکاری کا الزام لگائے اور بیوی اسے تسلیم نہ کرے تو لعان کے تحت طلاق ہو جاتی ہے سوال یہ ہے کہ اگر باپ، بیٹا یا بھائی وغیرہ عورت کو بدکاری میں ملوث دیکھ لیں تو انھیں کیا کرنا چاہیے؟ نیز یہ بتائیں کہ قرآن، احادیث یا تاریخ اسلامی میں ایسی کسی صورت کا تذکرہ/واقعہ ملتا ہے۔

منتظر جواب

ارشد منیر لغاری

لیکچرار اسلامیات

زرعی کالج ڈیرہ غازیخان (سب کیمپس زرعی یونیورسٹی فیصل آباد)

فون نمبر: ۰۶۳۲۰۰۳۳۱۱

۰۳۲۰۵۱۷۷۸۸۹

الجواب باسم الملہم الصواب

واضح رہے کہ دین اسلام ایک ایسا جامع مذہب ہے جو زندگی کے تمام شعبوں کے بارے میں مستقل راہنمائی کرتا ہے، اسلام کے بنیادی مقاصد میں ہر ہر عورت کی عزت وعظمت کا تحفظ داخل ہے اور اسی معاشرہ کو پاکیزہ بنانے ورکھنے کیلئے ایک مرتب نظام دیا ہے اور اس مرتب نظام کی پاسداری کی جائے تو ہر عورت کو اپنی عزت وعصمت کا پورا پورا تحفظ مل جاتا ہے۔ جہاں تک جائز ناجائز تعلقات کا تعلق ہے تو دین اسلام

قال فی الشامی ویکون [illegible] التقتیل کمن وجد رجلا مع امرأۃ لا یحل لہ ان کان یعلم انہ لا ینزجر

صرف ان تعلقات کو جائز قرار دیا ہے جو شریعت ... میاں بیوی کے تعلقات، ناجائز تعلقات یہ ہے کہ آدمی اپنی شہوت کو حرام محل میں استعمال کرے اور اس میں حدود شریعت کی پرواہ نہ کرے کیونکہ ناجائز تعلقات ایک وسیع مفہوم ہے جس میں ہر قسم ناجائز تعلقات آجاتے ہیں جیسے لڑکا لڑکی کے دوستانہ تعلقات گفتگو و بوس و کنار سے بدکاری تک اور امرد کے ساتھ تعلقات گفتگو سے لواطت تک سب شریعت میں حرام ہیں، اسی طرح

۲ اسی طرح شک کی بنیاد پر قتل کرنا اور دیگر کوئی کاروائی کرنا اس وقت تک ناجائز ہے جب تک کہ اس سے کم کی گنجائش ہو، پند نصیحت ڈرانے دھمکانے سے باز آجائے اگر باز نہ آئے تو حالت معصیت میں گنجائش ہے، مزید تفصیل آگے نمبر ۳ کے تحت آرہی ہے۔

۳ قرآن حکیم میں حق جل مجدہٗ نے ازواج مطہرات کو مخاطب بنا کر چند اصولی قواعد سے آگاہ فرمایا ہے ان میں سے پہلے یہ ہے کہ عورت بلا ضرورت شرعیہ گھر سے باہر نہ نکلے گھر میں سکونت پذیر رہے اور اگر ضرورت شرعیہ کے پیش نظر گھر سے باہر جانا ہو تو مکمل پردہ کے ساتھ نکلے "وقرن فی بیوتکن ولا تبرجن تبرج الجاھلیۃ الاولیٰ" (احزاب) یدنین علیھن من جلابیبھن (احزاب ۵۹) علاوہ ازیں خوشبو نہ لگاؤ، آواز دار زیور نہ پہنو، چال سے بھی آواز پیدا نہ آئے، مٹک کر نہ چلو، راستہ کے کنارہ چلو، شوہر کی اجازت سے نکلو بلا اجازت شوہر کسی سے بات نہ کرو، اجنبی سے بات کرتے وقت لہجہ میں نرمی نہ ہو، نظریں پست رکھو، مردوں کے مجمع میں نہ گھسو، ان شرائط کو مدنظر رکھکر جب عورت گھر سے باہر نکلے گی تو اسکو اپنے حقوق نسواں کا پورا پورا تحفظ مل سکے گا، اور ان تمام قواعد و شرائط سے مقصود یہ ہے کہ بدکاری و زناکاری کا پورا پورا سد باب ہو سکے، اگر پھر بھی کوئی زناکاری، بدکاری، بے فعل شنیع کا ارتکاب کرتا ہے تو شرعی ثبوت کے بعد ایسے شخص سے معاشرہ اسلامی اور زمین کو پاک کیا جائیگا، کیونکہ ارشاد نبوی ہے کہ جس قوم میں بدکاری عام ہو جائے اس پر رحمت کے دروازے بند ہو جاتے ہیں اور اس قوم پر بھوک وافلاس اور اقتصادی بدحالی کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں، عن عمرو بن العاص قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما من قوم یظھر فیھم الزنا الا اخذوا بالسنۃ (مشکوٰۃ ص ۳۱۳ ج ۲)

نفاذ حدود کا عمل قاضی وعدالت کریگی نہ کہ عامی۔

چنانچہ ابتداء دور اسلام میں اس قسم کے واقعات شاذ و نادر ہی پیش آئے اور در اصل ان کا پیش آنا بھی تعلیمات اور تعزیرات وحدود کی عملی مثال کو انسانیت کے سامنے لانے کیلئے ہوا، پھر عجیب تر یہ کہ ان افعال کے مرتکبین پر حدود ان کے اپنے اقرار کی وجہ سے ہوئیں نہ کہ شرعی گواہوں کی گواہی سے۔ چنانچہ اس سلسلہ کے تین واقعات پیش خدمت کیئے جاتے ہیں۔ جن سے حدود و تعزیرات کا حکم اور غیرت کے نام پر قتل کا جواز وعدم جواز امور خوب واضح ہو جاتے ہیں۔

آگے صفحہ پر ملاحظہ ہو۔

① واقعہ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ ! جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے زنا کے مرتکب ہونے کا آپ علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہو کر چار مرتبہ اقرار کیا۔ تو آپ علیہ السلام نے چوتھی مرتبہ کے بعد استفسار فرمایا کہ تمہیں کس چیز سے پاک کروں۔ عرض کیا۔ زنا سے۔ پھر مزید توثیق کے لئے استفسار فرمایا کہ یہ مجنون تو نہیں؟ پھر فرمایا یہ شرابی تو نہیں؟ بالآخر اچھی طرح تسلی کے بعد رجم کا حکم فرمایا پھر آپ علیہ السلام نے ان کے توبہ قبول ہونے کی گواہی یوں دی۔ والذی نفسی بیدہٖ لقد تاب توبۃ لو قسمت بین أمۃ لوسعتہم (مشکوٰۃ شریف ج ۲ ص ۳۱)

② حضرت ہلال بن امیہ و حضرت عویمر عجلانی رضی اللہ عنہما ! حضرت ہلالؓ عشاء کے وقت اپنی زمین سے واپس لوٹے تو اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھا اور انہیں باتیں کرتے سنا، مگر اس پر کوئی اقدام از خود نہ کیا اور آپ علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنا مقدمہ پیش فرما دیا۔

۲ حضرت عویمرؓ نے بیوی کو غیر مرد کے ساتھ بدکاری میں مبتلا دیکھا مگر خود کوئی اقدام نہ کیا اور آپ علیہ السلام کی خدمت میں جا کر قصہ عرض کر دیا۔ (مسند احمد ج ۱ ص ۲۳۸)

آخری دو واقعات سے غیرت کے نام پر قتل کا عدم جواز ثابت ہو رہا ہے اور ساتھ ہی اس کا فیصلہ از خود کرنے کے بجائے عدالت شرعیہ کے حوالے کر دیا جاتا ہے۔

اب اگر کوئی شخص جذبات سے مغلوب ہو کر قتل کا مرتکب ہو جاتا ہے تو اس سلسلے میں شریعت کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں چند باتیں غور طلب ہیں۔ ① غیرت کے نام پر قتل جائز ہے یا ناجائز! ② اگر کوئی قتل کی کاروائی کرے یا تعزیر کرے تو کس حد تک جائز ہے! ③ قاتل پر قصاص آئے گا یا نہیں؟ بالتفصیل ہر ایک کا حکم ملاحظہ ہو۔

① جواز قتل۔ ارشاد نبوی ہے من رأی منکم منکراً فلیغیرہ بیدہٖ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ وذلک اضعف الایمان۔ او کما قال (مسلم ج ۱ ص ۶۹)

مذکورہ حدیث کے پیش نظر حالت معصیت میں قتل کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور یہ قتل نہی عن المنکر کے تحت آئے گا جس کا بلا تخصیص ہر مسلمان مکلف ہے، اسی وجہ سے کتب فقہ میں مذکور ہے کہ یہ نہی عن المنکر بیوی یا محرم کے ساتھ خاص نہیں، اجنبی عورت بھی اس فعل شنیع کی مرتکب پائی جائے تو اس پر بھی تعزیر لگائی جا سکتی ہے۔

قال فی الدر ویکون بالقتل کمن وجد رجلا مع امرأۃ لا تحل لہ ان کان یعلم انہ لا ینزجر

بصیاح وضرب بما دون السلاح والا لا۔ (شامی ص ۱۸۴ ج ۳)

اور چونکہ یہ کاروائی تعزیر ہے اور تعزیر صرف حاکم کے ساتھ خاص نہیں لہذا ہر شخص کر سکتا ہے

ان الحد مختص بالامام والتعزیر لغیرہ الزوج والمولی وکل من رای احدا

یباشر المعصیۃ۔ (شامیہ ص ۱۸۶ ج ۳) بشرطیکہ دوران زنا یہ قتل کیا جائے

تو ضرورۃ یہ قتل جائز ہے

(۲) کاروائی کی حد! مقصود تو اس شنیع حرکت سے باز کرنا ہے اسلئے چیخنے چلانے یا

لاٹھی مار کر ہٹانے سے گزارہ ہو سکے تو ہتھیار استعمال نہ کرے اگر اس کی گنجائش نہ ہو تو ہتھیار استعمال

کر سکتا ہے۔

(۳) قصاص ودیت کی تفصیل! اگر قاتل شہادت شرعیہ سے مجرم کے جرم اور شنود سے باز

نہ آنے کو ثابت کرے یا ورثاء مقتول اقبال جرم مقتول کریں۔ تو اس صورت میں اس پر

کوئی قصاص نہ آئے گا۔

رجل رای رجلا مع امرءتہ یزنی بہا او یقبلہا او یضمہا الی نفسہ وھی مطاوعۃ

فقتلہ او قتلہما لا ضمان علیہ ولا یحرم من میراثہا ان ثبت بالبینۃ او بالاقرار (شامی ص ۱۸۴ ج ۳)

سئل الھندوانی عن رجل وجد مع رجل امرأۃ ایحل لہ قتلہ قال ان کان یعلم انہ ینزجر

عن الزنا بالصیاح والضرب بما دون السلاح لا یحل وان علم انہ لا ینزجر

الا بالقتل حل لہ القتل۔ (عالمگیری ص ۱۶۷ ج ۲)

حوالہ بالا سے معلوم ہوگیا کہ ارتکاب معصیت کے وقت کا قاتل تمام تدابیر ضروریہ کرنے کے بعد مجبور ہو کر

قتل کرے تو حالت معصیت کا قتل جائز ہے ورنہ قصاص آئے گا۔

نیز تاریخ اسلامی سے بیوی کے علاوہ ماں بہن وغیرہ سے بدکاری کے واقعات نہیں ملتے

واللہ اعلم

محمد ابراہیم خلیل

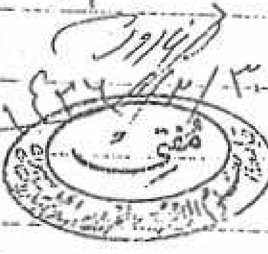
جامعہ فریدیہ اسلام آباد

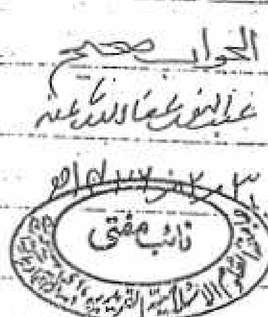
الجواب صحیح

عبداللطیف عفا اللہ عنہ

۳۰/۱۲/۱۴۲۷ھ







دار الافتاء والقضاء
... +92-21-2560300-2560103 ...

... Ahmed
Halmstad
...

Serial No : 3728
Fatwa No : 37020
Date : 9/12/2007
Email :

Question : Assalamu Alaikum Warahmatullah, Respected Mufti Sahab, It is a little urgent. I want to ... if a woman is weak in health and recently had a delivery of a child, but she feel to be be pregnant again and she is advised by the doctors that she should have an abortion, I want ... allowed to do this or Haram? the woman still want to carry that child but the ... suggest Abortion because of the conditions of that woman, Kindly response me ... [illegible]

[illegible]

الجواب حامداً ومصلیاً

روح اور آثار زندگی پیدا ہو جانے کے بعد اسقاط حمل کی حرمت میں تو [illegible]
شبہ ہی کسی کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے اسلئے کہ جب حمل میں زندگی [illegible]
تو ایک زندہ نفس اور اس کے درمیان اس کے سوا کوئی فرق باقی نہیں رہا
کہ وہ ایک پردہ رحم میں لپٹا ہوا ہے اور دوسرا اس سے باہر ہے تو جیسے
اسلئے اس صورت بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے جبکہ چار ماہ سے قبل اسقاط
کرنا بلا عذر ناجائز اور حرام ہے۔ البتہ بعض اعذار کی وجہ سے اسمیں گنجائش ہے مثلاً
حمل کی وجہ سے عورت کا دودھ خشک ہوگیا ہو اور دوسرے ذرائع سے پہلے بچے کی
پرورش کا انتظام ناممکن ہو یا کوئی طبیب حاذق یا ماہر ڈاکٹر یہ کہے کہ اگر حمل
باقی رہا تو عورت یا پیدا ہونے والے بچے کی جان کو یا کوئی عضو ضائع ہونے کا
شدید خطرہ ہے تو ان اعذار کی وجہ سے اسکی گنجائش ہے۔
قال اللہ تعالیٰ: ولا تقتلوا اولادکم من
املاق نحن نرزقکم وایاهم (الآیۃ)

(جاری ہے)

مائة وعشرين يومًا .... قال ابن وهبان ومن الأعذار أن ينقطع لبنها بعد ظهور الحمل وليس لأبي الصبي ما يستأجر به الظئر ويخاف هلاك الصبي [illegible]

والله أعلم بالصواب

شاهد محمود [illegible]

دار الإفتاء جامعة بنوري كراچي

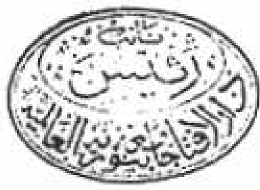
٤ ربيع الثاني ١٤٢٦ھ

الجواب [illegible]

[illegible]

دار الإفتاء جامعة بنوري [illegible]

٥ ربيع الثاني ١٤٢٦ھ







[illegible]

[illegible]







شیئرز خریدنا حرام ہے یا حلال؟ والسلام

28 Apr, 2007

Answer: 313

(فتوی: 30/د=30/د)

شیئرز کی اسٹاک مارکیٹ سے خریداری چند شرطوں کے ساتھ جائز ہے:

1- وہ کمپنی جس کا شیئرز خریدا جارہا ہے حرام کاروبار میں ملوث نہ ہو، مثلاً سودی بینک نہ ہو، سود اور قمار پر مبنی انشورنس کمپنی نہ ہو، شراب کا کاروبار کرنے والی کمپنی نہ ہو۔

2- اس کمپنی کے کچھ منجمد اثاثے (Fixed Assets) وجود میں آچکے ہوں، رقم صرف نقد کی شکل میں نہ ہو۔

3- وہ کمپنی اگر فنڈ بڑھانے کے لیے بینک سے سود پر قرض لیتی ہے اور اس قرض سے اپنا کام چلاتی ہے یا اپنی فاضل رقم سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہے تو یہ شیئر ہولڈر کمپنی کی سالانہ میٹنگ میں اس کے خلاف آواز اٹھائے اور سودی لین دین سے اپنی برأت ظاہر کردے۔

4- جب منافع تقسیم ہوں تو اس وقت جتنا نفع ملا اس میں نفع کا جتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہو اس کو صدقہ کردے۔

مذکورہ شرطوں کے ساتھ کسی حلال کاروبار کرنے والی کمپنی کا شیئر خریدنا جائز ہے۔ البتہ کبھی شیئر کا خریدنا مقصود نہیں ہوتا اور نہ شیئر خریدکر اس پر قبضہ کرتے ہیں بلکہ سٹہ بازی کرکے آپس کے ڈیفرنس کو برابر کرلیا جاتا ہے تو یہ صورت بالکل ناجائز و حرام ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم

دارالافتاء، دارالعلوم دیوبند

(۵۰۱) ملحق ۱۴

DAR UL IFTA JAMIA BINORIA SITE KARACHI PAKISTAN

[illegible] Mobile [illegible]

[illegible] Email [illegible]

[illegible]

... I want to know that Business of Shares is HALAL or HARAM. I want to purchase ... and KAPCO which is announced by Government of Pakistan

محترم جناب مفتی صاحب! السلام علیکم

شیئرز کا کاروبار حلال ہے یا حرام؟ میں چاہتا ہوں کہ [illegible]

KAPCO کے شیئرز خریدوں جس کا اعلان حکومت پاکستان نے کیا ہے۔ [illegible]

ارسال کریں۔ شکریہ

سائل [illegible]

الجواب ــــ حامداً ومصلیاً

واضح ہو کہ [illegible] مندرجہ ذیل [illegible]

۱۔ جس کمپنی یا ادارہ کے شیئرز خریدے ہوں اس کا اصل کاروبار حلال ہو۔

۲۔ [illegible] پر فروخت [illegible]

ورنہ [illegible] پر فروخت کرنا جائز نہیں۔

۳۔ نفع کی ماہانہ یا سالانہ کوئی خاص رقم یقینی طور پر مقرر نہ ہو [illegible]

کیا گیا ہو۔

۴۔ نفع نقصان دونوں میں شریک ہو۔

۵۔ سالانہ [illegible] میں سود کے خلاف آواز اٹھائے

۶۔ کمپنی کی آمدنی میں اگر تھوڑی نسبت سود کی رقم شامل ہو تو [illegible]

نیت کے بغیر صدقہ کر دیں (ماخوذ [illegible] ص ۱۰۳) واللہ اعلم [illegible]

الجواب صحیح [illegible]

[illegible] دار الافتاء جامعہ بنوریہ [illegible]

الجواب [illegible]

[illegible]

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کیا فرماتے ہیں علمائے کرام ومفتیان عظام مندرجہ ذیل مسائل کے بارے میں کہ

1۔ ''میزان بنک'' وغیرہ میں اکاؤنٹ کھول کر بطور مشارکہ یا مضاربہ کاروبار کرنا جائز اور درست ہے یا نہیں؟

2۔ ''میزان بنک'' وغیرہ سے بالاقساط معاملہ کی صورت میں قسط کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے ''صدقہ'' (Charity) کے نام سے جو رقم لی جاتی ہے، شرعاً اس کا کیا حکم ہے؟

3۔ عقدِ شرکت وعقدِ مضاربت کرتے وقت شرکت ومضاربت ختم نہ کرنے کی شرط لگانا شرعاً کیسا ہے؟ یعنی عقدِ شرکت ومضاربت کے دوران وقت متعین کیا جاتا ہے اور اس معینہ مدت سے پہلے شرکت ومضاربت کو ختم نہ کئے جا سکنے کی شرط لگانا۔

4۔ بنک کے اثاثہ جات کا انشورنس کیا جاتا ہے، کیا شرعاً انشورنس جائز ہے؟ جب کہ بنکنگ کے نظام کو انشورنس کے بغیر برقرار نہیں رکھا جاتا اور اسلامی بنکاری کے نام سے بنکنگ کرنے والے ادارے انشورنس سے مستثنیٰ نہیں۔

5۔ عقد کرتے وقت مضارب کو نفع کا تناسب معلوم نہیں، اس کہ وجہ بنک میں مسلسل رقم کی آمد ہے، اختتام عقد کے وقت نفع کا تناسب معلوم ہو جاتا ہے، کیا یہ جہالت مفسدِ عقد ہے یا نہیں؟

6۔ ''کار اجارہ سکیم'' کا کیا حکم ہے؟

7۔ ''اجارہ منتہیہ بالتملیک'' یعنی مستاجر اجرت کی تمام قسطیں ادا کرنے کے بعد اس شے مستأجرہ کا سابقہ عقد کی بناء پر مالک بن جاتا ہے، اس طرح کا اجارہ شرعاً درست ہے یا نہیں؟

8۔ بنک جس چیز کو اجارہ پر فراہم کرے گا وہ انشورڈ ہوتی ہے، نقصان کی صورت میں ضمان بنک پر نہیں ہوتا بلکہ انشورنس کمپنی پر ہوتا ہے، اجارہ کی صورت میں اس سے نفع اٹھانا جائز ہے یا نہیں؟

9۔ بنک کو چلانے اور اس کی کارکردگی کو دیگر اسلامی بنکوں کے قریب کرنے کے لئے خروج عن المذھب یا تلفیق بین المذاہب جائز ہے یا نہیں؟

مثال کے طور پر مقروض پر دباؤ ڈالنے کے لئے کہ قرضہ بروقت ادا کرے، دوسرے بنک سود لیتے ہیں جب کہ مذکورہ بنک میں ''صدقہ'' (Charity) کے نام سے مقروض سے اتنی رقم لی جاتی ہے، وغیرہ وغیرہ۔

10۔ مذکورہ بنک اسٹیٹ بنک کے ماتحت کام کرتا ہے، جب کہ اسٹیٹ بنک کا معاملہ تمام بنکوں سے یکساں ہوتا ہے، اس میں قرض کا لین دین سود کی بنیاد پر ہوتا ہے، جو کہ ہر بنک کے لئے ضروری ہوتا ہے، کیا مذکورہ بنک کے لئے اس مجبوری کے تحت سودی قرض لینا جائز ہے؟

11۔ بنک بیک وقت مضارب بھی ہے اور اپنا سرمایہ لگانے کی وجہ سے شریک بھی ہے اور عقد کرتے وقت یہ صورت حال ہے، تو کیا ایک ہی وقت میں ایک آدمی ایک ہی معاملہ میں شریک بھی ہو اور مضارب بھی ہو تو کیا شرعاً جائز ہے؟

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الجواب ومنہ الصدق والصواب

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے جو انسانیت کی ہر موڑ پر بہترین راہنمائی کرتا ہے، دنیا کے کسی مذہب میں ایسا نظامِ حیات موجود نہیں جو نظام اسلام دیتا ہے، اسلام جہاں ہر انسان کو تمدنی تہذیب سکھلاتا ہے وہاں اس کے معاشی نظام میں بھی وہ جاذبیت اور طاقت موجود ہے جو طبعِ مستقیم کو اپنی طرف مائل کرتی ہے اور اس کی تمام معاشی واقتصادی ضروریات کو پورا کرتی ہے۔ تقسیم دولت ہو یا ذرائع معاش کا حصول، تدبیر منزل ہو یا امامتِ کبریٰ، غرض اسلام کی بنیادی تعلیمات ان سب پر مکمل روشنی ڈالتی ہیں۔

عرصہ دراز سے اسلامی وغیر اسلامی دنیا میں معیشت کو فروغ دینے کے لئے بنکنگ کا نظام رائج کیا گیا ہے، لیکن جن خطوط پر اس نظام کو استوار کیا گیا ہے وہ سراسر خالص سودی نظام ہے، اس لئے اسلامی دنیا میں شدت سے اس بات کی ضرورت محسوس کی گئی کہ اسلامی نظامِ معیشت کو، جو کہ دنیا کا اصلح ترین نظام ہے، رائج کیا جائے تاکہ سود جیسی مبغوض ترین چیز سے رستگاری حاصل ہو جائے۔ اس مقصد کے لئے مسلم دنیا میں ابتداءً کچھ کوشش کی گئی مگر مقصد حاصل نہ ہو سکا اور آج کل مختلف اسلامی ممالک میں مختلف ناموں سے یہ تجربہ جاری ہے۔ ہمارے ملک میں بھی مختلف ناموں سے یہ کام

ہورہا ہے اوران بنکوں میں شرکت ومضاربت کے اصول کی بنیاد پر یہ کوشش کی جارہی ہے۔اصل بحث میں جانے سے قبل چند اصولی گذارشات ذکر کی جاتی ہیں:

(1):۔ شرکت اور مضاربت دو علیحدہ نظام ہیں۔فقہی اعتبار سے شرکت اس معاملے کو کہتے ہیں جس میں دو تین یا اس سے زیادہ افراد مل کر سرمایہ لگائیں اور ہر ایک اپنی ذاتی محنت سے اس کاروبار کو چلانے کی جائز کوشش وسعی کرتا ہے،اس میں شریک دوسرے شریک کے حصے کے اعتبار سے ایک اجنبی کی طرح ہوتا ہے،اس میں کسی بھی قسم کا بے جا تصرف نہیں کرسکتا۔عقدِ شرکت میں تقسیم منافع کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ تمام شرکاء حاصل شدہ حقیقی منافع میں فیصد کے اعتبار سے شریک ہوتے ہیں اور آپس کی رضامندی سے کسی ایک مقدار پر اتفاق کرلیا جاتا ہے۔عقدِ شرکت میں منافع نہ تو شرکاء کی رقمِ سرمایہ کے حساب سے مقرر کیا جاتا ہے اور نہ ہی کسی ایک فریق کے لئے شرحِ منافع کی کوئی بندھی مقدار مقرر کی جاسکتی ہے لانہ شرط مخالف لمقتضی العقد منافع کی تعیین عقدِ شرکت کی ابتداء میں ہونا ضروری ہے،اگر کسی وجہ سے عقد کی ابتداء میں منافع کا تعین نہ ہوسکا تو یہ عقدِ شرکت جائز نہیں ہوگا۔

شرعاً عقدِ شرکت'عقدِ لازم نہیں ہوتا اس لئے ہر شریک کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ جس وقت چاہے اس عقد کو ختم کرسکتا ہے'شرعاً اس قسم کی کوئی پابندی نہیں ہے کہ وہ اس عقد کو ہر صورت میں تمام کرے گا'بلکہ شریعت نے یہ معاملہ اس کی اپنی بساط پر چھوڑا ہے،عقدِ شرکت میں جس طرح شرکاءِ عقد'منافع میں شریک ہوتے ہیں'اسی طرح اس عقد میں ہونے والے نقصان کو بھی برداشت کرتے ہیں۔البتہ نفع میں شریک ہونے اور نقصان کی شرکت میں فرق یہ ہے کہ نفع میں فیصدی مقدار طے کی جاتی ہے'اس میں شرکاء کے سرمایہ کا تناسب ملحوظ خاطر نہیں ہوتا جب کہ نقصان کی صورت میں بالاجماع ہر ایک شریک کے سرمایہ کی مقدار کے تناسب سے نقصان کی لاگت اس پر عائد ہوتی ہے۔

''مضاربت'' اس عقد کو کہا جاتا ہے جس میں ایک فرد کی طرف سے سرمایہ اور دوسرے کی طرف سے محنت ہوتی ہے،سرمایہ لگانے والے کو ''رب المال'' اور محنت کرنے والے کو''مضارب'' کہا جاتا ہے،جب کہ نفع یہاں بھی فریقین میں فیصد کے اعتبار سے باہمی رضامندی سے طے کیا جاتا ہے'کسی ایک فریق کے لئے نفع کی کوئی خاص رقم مختص کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔عقدِ مضاربت میں محنت کا دارومدار مضارب پر ہوتا ہے'اگر یہ شرط لگادی جائے کہ مضارب کے ساتھ رب المال بھی محنت میں شریک ہوگا تو اس طرح کی شرط سے مضاربت فاسد ہوجائے گی۔عقدِ مضاربت میں یہ بھی لازم ہے کہ بالکل عقد کی ابتداء ہی سے فریقین کے درمیان نفع کی مقدار طے ہوجائے'اگر ابتداءِ عقد سے یہ تعیین نہ کی گئی تو نفع مجہول ہوجائے گا اور جہالتِ نفع سے عقدِ مضاربت فاسد ہوجاتا ہے'اسی طرح ہر وہ شرط جو روحِ عقد کے خلاف ہو اس سے بھی مضاربت فاسد ہوجاتی ہے۔

شرکت کی طرح عقدِ مضاربت بھی عقدِ لازم نہیں ہوتا'لہٰذا عاقدین جب بھی باہمی رضامندی سے یہ معاملہ شروع کریں تو اس کا ہر حال میں پورا کرنا ان پر لازم نہیں ہوتا بلکہ مدت سے پہلے بھی فریقین میں سے کوئی اسے ختم کرنا چاہے تو کرسکتا ہے۔

1۔ هي لغة مفاعلة من الضرب في الارض وهو السير فيها وشرعا عقد شركة في الربح بمال من جانب رب المال وعمل من جانب المضارب وركنها الايجاب والقبول اه

(قوله من جانب المضارب) قيد به لانه لو اشترط رب المال ان يعمل مع المضارب فسدت اه

الدر المختار مع رد المحتار (۵۳۸/۴،ط:رشیدیہ)

لفظ مضاربت باب مفاعلہ کا مصدر ہے'اس کا لغوی معنی ہے ''زمین میں چلنا پھرنا''،شرعی اصطلاح میں مضاربت اس عقد کو کہا جاتا ہے جس میں رب المال پیسوں کے ذریعے اور مضارب عمل کے ذریعے نفع میں شریک ہوتے ہیں اور مضاربت کا رکن فریقین کا ایجاب وقبول ہے۔

مصنف نے اپنے قول ''من جانب المضارب'' میں عمل کو مضارب کے ساتھ مقید اس لئے کیا ہے کہ اگر مضارب کے ساتھ رب المال کے عمل کی بھی شرط لگادی جائے تو مضاربت فاسد ہوجاتی ہے۔

2. وكون الربح بينهما شائعاً فلو عين قدراً فسدت وكون نصيب كل منهما معلوماً عند العقد ومن شروطها كون نصيب المضارب من الربح حتى لو شرط له من رأس المال اومنه ومن الربح فسدت. وفي الجلاليه كل شرط يوجب جهالة في الربح او يقطع الشركة فيه يفسدها والابطل الشرط وصح العقد اعتباراً بالوكالة اه

الدر مع الرد (۴/۵۴۰)

اور (شرائط مضاربت میں سے یہ بھی ہے کہ) نفع فریقین میں مشترک ہو، پس اگر کوئی خاص مقدار کسی ایک کے لئے متعین کردی تو مضاربت فاسد ہوجائے گی اور یہ کہ نفع میں سے ہر ایک کا حصہ عقدِ مضاربت ہی کے وقت معلوم ہو اور اس کی شرائط میں سے یہ ہے کہ مضارب کا حصہ نفع میں سے ہو، نہ کہ رأس المال میں سے، اگر یہ شرط لگادی کہ مضارب کا حصہ صرف رأس المال میں یا نفع اور رأس المال دونوں میں ہوگا تو مضاربت فاسد ہوجائے گی۔ اور جلالیہ میں ہے کہ ہر وہ شرط جس سے نفع مجہول ہوجائے یا نفع میں شرکت کو ختم کردے تو وہ مضاربت کو فاسد کردیتی ہے ورنہ عقد تو درست ہوجائے گا البتہ شرط باطل ہوجائے گی، وکالت پر قیاس کرتے ہوئے۔ ومثلہ فی البدائع (۵/۷۷)

3. واما صفة هذا العقد فهو انه عقد غير لازم ولكل واحد منهما اعنى رب المال والمضارب الفسخ لكن عند وجود شرطه وهو علم صاحبه لما ذكرنا في كتاب الشركة اه

بدائع (۵/۱۵۲)

اور اس عقد کی صفت یہ ہے کہ یہ عقدِ غیر لازم ہے اور رب المال ومضارب میں سے ہر ایک کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہے لیکن شرطِ فسخ یہ ہے کہ دوسرے فریق کو اس کا علم بھی ہو، وجہ وہ ہے جو ہم نے کتاب الشرکۃ میں بیان کردی۔

4. والاصل فيه ان القيد ان كان مفيداً يثبت لان الاصل في الشروط اعتبارها ما امكن واذا كان القيد مفيدا كان يمكن الاعتبار فيعتبر لقول النبي عليه افضل الصلوة والسلام المسلمون عند شروطهم فيتقيد بالمذكور ويبقى مطلقا فيماوراءه كالعام اذا خص منه بعضه انه يبقى عاما فيما وراءه وان لم يكن مفيدا لا يثبت بل يبقى مطلقا لان ما لا فائدة فيه يلغو ويلحق بالعدم اه بدائع الصنائع (۵/۱۳۷)

اس عقد کو مقید کرنے کا اصول یہ ہے کہ قید فائدہ مند ہو تو وہ ثابت ہوگی، کیوں کہ شرائط وقیود سے متعلق اصول یہ ہے کہ ممکن حد تک یہ معتبر ہوتی ہیں، تو قید مفید ہوتی ہے، الہٰذا اس کا اعتبار ہوگا کیوں کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں، الہٰذا شرط کی حد تک تو عقد مقید ہوگا البتہ زائد از شرط وہ مطلق ہی رہے گا۔ جب کہ عام مخصوص منہ البعض، تخصیص کے بعد عام ہی رہتا ہے۔ اور اگر وہ قید مفید نہ ہو تو عقد میں معتبر نہ ہوگی بلکہ عقد مطلق ہی رہے گا، اس لئے کہ غیر مفید چیز لغو ہوتی ہے، تب اسے معدوم سمجھا جاتا ہے۔

۵. ثم اذا وقتها فهل تتوقت بالوقت حتى لاتبقى بعد مضيه، فيه روايتان كما في توقيت الوكالة وتمامه في البحر عن المحيط ولم يذكر ترجيحا وجزم في الخانية بأنها تتوقت حيث قال والتوقيت ليس بشرط لصحة هذه الشركة والمضاربة ان وقت لذالك وقتا بأن قال ما اشتريت اليوم فهو بيننا، صح التوقيت فما اشتراه بعد اليوم يكون للمشترى خاصة، وكذا لو وقت المضاربة لانها والشركة توكيل والوكالة مما يتوقت. اھ ردالمحتار (۳/۳۷۳) رشیدیہ، قاضیخان علی الھندیۃ (۳/۶۱۳) البحر الرائق (۵/۲۹۱)

پھر یہ بات کہ آیا شرکت وقت کے ساتھ مؤقت کردی جائے تو وہ مؤقت ہوگی کہ انتہاءِ وقت کے بعد وہ باقی نہ رہے تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں جس کی ساری بحث بحر میں محیط سے نقل کی ہے لیکن کسی ایک روایت کو انہوں نے ترجیح نہیں دی۔ فتاوی قاضیخان میں توقیت پر جزم کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ شرکت ومضاربت کے صحیح ہونے کے لئے توقیت شرط نہیں مثلاً یوں کہا کہ آج کے دن جو خریداری تم نے کی وہ ہم میں مشترک ہوگی تو یہ توقیت درست ہوگی اور یوم کے بعد کی خریداری صرف مشتری کی ہوگی یہی حکم توقیتِ مضاربت کا ہے کیوں کہ یہ دونوں وکالت کی طرح ہیں اور وکالت کو قبول کرتی ہے۔

۶. كل واحد من الشريكين ممنوع من التصرف في نصيب صاحبه لغير الشريك الا باذنه لعدم تضمنها الوكالة اھ البحر الرائق (۵/۲۸۰)

فریقین میں سے ہر ایک کو غیر شریک کے لئے ایک دوسرے کے مال میں تصرف کرنے کی ممانعت ہے الا یہ کہ اس کی اجازت سے ہو کیوں کہ شرکت وکالت کو متضمن (شامل) نہیں ہے۔

۷. واذا دفع الرجل مالا مضاربة بالنصف فعمل به في مصره او في اهله فلانفقة له في مال المضاربة ولا على رب المال لان القياس ان لايستحق المضارب النفقة في مال المضاربة بحال فانه بمنزلة الوكيل او المستبضع عامل لغيره بأمره او بمنزلة الأجير لما شرط لنفسه من بعض الربح وواحد من هؤلاء لا يستحق النفقة في المال الذي يعمل فيه الا اننا تركنا هذا القياس فيما اذا سافر بالمال لأجل الصرف فيقى ما قبل السفر على أصل القياس، وهذا لأن مقامه في مصره أو في أهله لكونه متوطنا فيه لا لأجل مال المضاربة... فأما اذا خرج الى مصر يتجر فيه كانت نفقته في مال المضاربة اھ المبسوط للسرخسی (۲۲/۵۹)

اور جب رب المال نے نصف حصہ پر مضاربت کے لئے مال دیا اور مضارب نے اپنے شہر یا اہل میں کام کیا تو مضارب کا خرچہ نہ تو مضاربت میں سے اور نہ ہی رب المال کے ذمہ ہوگا۔ کیوں کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مضارب کو کسی صورت میں مضاربت کے مال سے نفقہ نہ ملے اس لئے کہ مضارب یا تو بمنزلہ وکیل ہے یا مستبضع (سرمایہ لینے والا) دوسرے کے حکم سے اس کے لئے کام کرنے والا ہے اور یا وہ بمنزلہ مزدور کے ہے کیوں کہ نفع کا کچھ حصہ اس کے لئے مشروط ہے، جب کہ ان میں سے کوئی ایک بھی اپنے معمول فیہ مال میں سے نفقہ کا مستحق نہیں ہے، البتہ مضاربت پر کام کرنے کے لئے جب دوسرے شہر جائے تو اس وقت یہ قیاس متروک ہوگا کیوں کہ اندرونِ شہر اس کا قیام خواہ گھر میں ہو یا کسی دوسری جگہ بطور رہائش ہوتا ہے نہ کہ مضاربت کے لئے... البتہ اگر وہ سفر کرکے بیرونِ شہر چلا جائے تا کہ وہاں جا کر تجارت کرے تو اس وقت اس کا خرچہ مالِ مضاربت میں سے ہوگا۔ کذا فی البدائع (۵/۹۷) والدر المختار مع رد المحتار (۴/۵۴۶) رشیدیہ

شرکت ومضاربت کی سابقہ تفصیل کو سامنے رکھنے سے یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ المیزان بنک وغیرہ (جیسے بعض حضرات شخص معنوی قرار دیتے ہیں) کے ساتھ علاقہ مضاربت وشرکت قائم کرنا بوجوہ درست معلوم نہیں ہوتا۔ کیوں کہ المیزان وغیرہ ایک بنک ہونے کی بناء پر اسٹیٹ بنک کے ماتحت کام کرتا ہے اور یہ بات المیزان وغیرہ کے قواعد وضوابط میں داخل ہے کہ المیزان وغیرہ کا اکاؤنٹ ہولڈر ان تمام قواعد وشروط کا پابند ہوتا ہے جو اسٹیٹ بنک آف پاکستان جاری کرتا ہے جیسا کہ المیزان وغیرہ کے Corporate Account فارم میں درج ہے۔ اور پھر اپنی ضرورت کے تحت اسٹیٹ بنک اور عالمی بنک سے سود پر قرضہ بھی لیا جاتا ہے۔ اسی طرح المیزان کا بازار حصص کی سٹہ بازی میں بھی پورا پورا کاروبار شامل ہوتا ہے جب کہ حصص کے کاروبار کے متعلق انعام الباری شرح صحیح البخاری (۶/۲۵۱) میں ہے کہ "شیئرز کی خرید وفروخت اسٹاک ایکسچینج میں سٹہ ہے' سرمایہ دارانہ نظام ہے اور عجیب وغریب قسم کا بازار ہے"۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی معلوم ہو ہے کہ خود یہ شخصِ معنوی (المیزان بنک) بھی دیگر اکاؤنٹ ہولڈروں کے ساتھ اپنی رقم لگا کر شریک بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا جانبِ واحد کا مال تو عموماً حلال ہی ہوتا ہے لیکن دوسری جانب کا (المیزان کا) مال ان ناجائز ذرائع سے بھی حاصل کیا ہوا ہوتا ہے۔ نیز المیزان وغیرہ کی وہ ساری دستاویزات جو اکاؤنٹ کھولتے وقت گاہک کو فراہم کی جاتی ہیں' ان سے اس بات کا کوئی علم نہیں ہوتا کہ گاہک کی المیزان وغیرہ میں اکاؤنٹ (سیونگ یا بچت) کھولتے وقت فقہی حیثیت کیا ہوتی ہے' آیا وہ بنک کے ساتھ شرکت کا معاملہ کرتے ہیں یا صرف اپنا مال لگانے کی بناء پر مضارب ہوتے ہیں۔ اس طرح شرکت ومضاربت کا جو شرعی ایجاب وقبول ہوتا ہے وہ بھی یہاں نہیں پایا جاتا بلکہ محض فارم پری سے کام لیا جاتا ہے، حالانکہ ایجاب وقبول' عقدِ شرکت ومضاربت دونوں کے لئے رکن کی حیثیت رکھتا ہے، جیسا کہ الدر المختار (۴/۵۳۸) ط: رشیدیہ اور (۴/۲۹۹) ط: سعید میں مذکور ہے۔

اسی طرح معاملہ مضاربت میں یہ بھی ضروری ہے کہ جو مال مضارب کو رب المال نے بطورِ مضاربت دے دیا اس مال میں رب المال خود تصرف نہیں کرسکتا۔ کیوں کہ مالِ مضاربت میں تصرف کرنے کے لئے مضارب اور مال کے درمیان تخلیہ ضروری ہے۔ اگر تخلیہ کی بجائے رب المال اپنے تصرف کی شرط لگادے یا بغیر شرط رب المال' مالِ مضاربت میں تصرف کرے تو اس سے مضاربت فاسد ہو جاتی ہے' چنانچہ رد المحتار میں ہے:

(قوله مسلماً) فلو شرط رب المال ان يعمل مع المضارب لاتجوز المضاربة سواء كان المالک عاقدا اولا (۵۴۰/۴) رشیدیہ

وان اخذه ای المالک المال بغیر امر المضارب وباع واشتری بطلت ان کان رأس المال نقدا لانه عامل لنفسه اھ

(الدر مع الرد: ۵۴۶/۴)

یہاں یہ بھی معلوم ہوا کہ رب المال کو مالِ مضاربت میں امرِ مضاربت کے بغیر کسی بھی قسم کا تصرف کرنا جائز نہیں، کیوں کہ ایسا کرنے سے مضاربت فاسد ہو جاتی ہے۔ جب کہ ادھر المیزان وغیرہ بنکوں کا طریقہ یہ ہے کہ عام بنکوں کی طرح اکاؤنٹ کھولنے کے بعد رب المال کو ایک چیک بک دے دیا جاتا ہے جس کے ذریعے رب المال جب بھی، جتنی بھی اور جس مقصد کے لئے بھی اپنی جمع شدہ رقم نکالنا چاہے تو وہ اس کا حقدار ہوگا۔ اب اگر یہ شخص معنوی (بنک) صرف مضارب ہے تو مضارب اور مالِ مضاربت کے درمیان تخلیہ نہ رہا، حالانکہ یہ تخلیہ صحتِ مضاربت کے لئے ضروری ہے۔ جب کہ فتاویٰ شامی (۵۴۴/۴) میں اس کی تصریح ہے "لانہ یمنع التخلیۃ فیمنع الصحۃ"۔ اور اگر یہ بنک شریک ہے تو یہ مالِ شرکت میں تصرف ہوا، کیوں کہ شرکت مال سے ہوتی ہے اور جب مال نہ رہا تو شرکت بھی نہیں رہے گی۔ اور اگر سارا مال نہیں نکالا بلکہ کچھ حصہ نکالا ہے تو بھی رأس المال کے مجہول ہونے کی بناء پر سابقہ شرکت ختم ہو جائے گی اور مابقیہ سرمایہ کے تناسب سے نیا عقدِ شرکت کرنا ضروری ہے اور وہ کیا نہیں جاتا۔ لہٰذا اس طرح عقد جائز نہیں رہتا۔ کیوں کہ عقدِ شرکت کے وقت رأس المال کی مقدار کا تفصیلی علم تو اگر چہ ضروری نہیں البتہ اجمالی علم تو بہر حال ضروری ہے۔

دوسری طرف بنک نے تقسیمِ نفع کے لئے جو طریقہ کار وضع کیا ہے وہ یہ ہے کہ ایک مدت کے اختتام پر بنک کل قابلِ تقسیم نفع میں سے ایک مخصوص رقم (جو کہ کل رقم کا 20 فیصد ہوتی ہے) اپنے اخراجات منہا کرنے کے بعد مابقیہ نفع شرکاء میں ان کے حصص کے موافق تقسیم کرتا ہے۔ المیزان کی ویب سائٹ ملاحظہ فرمائیں، نیز بنک اپنی مرضی کے موافق گاہک کی رضامندی کے بغیر اخراجات اور نقصانات کی مد میں رقم نکال لیتا ہے۔ (ملاحظہ ہو اکاؤنٹ کی تمام شرائط کی شق نمبر: 201)۔ جب کہ حضرت مفتی صاحب بنک کی حیثیت پر کلام کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

فاذا تقرر ان المضارب هو المؤسسة او البنک او الشرکة بصفة کونها شخصا معنویا فان جمیع التزامات المضاربة وحقوقها ترجع الی هذا الشخص المعنوی وبما ان الشخص المعنوی لایستطیع ان یعمل فانه یعمل من خلال مؤظفیه وعماله فنفقات هؤلاء المؤظفین العمال علی الشخص المعنوی ولیست علی مال المضاربة الا النفقات التی تخص عملیات الاستثمار، اما رواتب المؤظفین وصیانة المکاتب وتأثیثها ونفقات الکهرباء وما الیها فکلها علی الشخص المعنوی اھ البحوث (۱۶۶/۲)

(جس کا خلاصہ یہ ہے کہ) چونکہ بنک وغیرہ شخصِ معنوی ہیں، لہٰذا مضاربت وغیرہ کے تمام حقوق کا تعلق بنک وغیرہ ہی کے ساتھ ہے۔ البتہ شخصِ معنوی ہونے کی وجہ سے خود کام کرنے کی بجائے یہ اپنے مزدوروں اور ملازمین کے ذریعے کام کرتے ہیں، لہٰذا ملازمین کی تنخواہوں اور بجلی وغیرہ کے بلوں کی ادائیگی اس شخصِ معنوی یعنی بنک ہی کے ذمہ ہے البتہ وہ اخراجات جن کا تعلق براہِ راست مضاربت کے کام کے ساتھ ہے، صرف وہ اخراجات مالِ مضاربت سے وصول کئے جائیں گے۔ اس کے علاوہ بقیہ جملہ اخراجات کا بوجھ اس شخصِ معنوی ہی کے ذمہ ہے۔

اور تقریباً یہی تفصیل مضارب کے خرچہ سے متعلق فتاوی شامی (۵۴۶/۴) رشیدیہ، بدائع الصنائع (۹۷/۵) رشیدیہ اور مبسوط سرخسی (۵۹/۲۲) وغیرہ میں بھی موجود ہے جیسا کہ سابق میں عبارت نمبر (۷) کے تحت گذر چکا ہے۔ البتہ فقہاء نے بنک وغیرہ کو شخص معنوی نہیں کہا۔

جیسا کہ شروع میں باوضاحت یہ بات گذر چکی ہے کہ شرکت ومضاربت کے عقد میں اصل مقصود اور معقود علیہ ربح یعنی نفع ہوتا ہے اور اسی نفع ہی کی وجہ سے دو اجنبی آدمی آپس میں تعلقات استوار کرتے ہیں، لہٰذا فقہائے کرام نے اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ نفع کا تناسب شروع عقد ہی سے فریقین کو معلوم ہونا ضروری ہے۔ اگر کسی وجہ سے ابتداءِ عقد کے وقت نفع کا تناسب مجہول رہتا ہے تو اس سے یہ عقود فاسد ہو جاتے ہیں، چنانچہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

ومنها ان يكون الربح معلوم القدر فان كان مجهولا تفسد الشركة لان الربح هو المعقود عليه وجهالته توجب فساد العقد كما في البيع والاجارة اھ۔ بدائع (۵/۷۷) شامی (۴/۵۴۰) وکذا فی اسلامی بینکاری کی بنیادیں (ص:۳۴وص:۵۰)

ان شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ نفع کی مقدار شروع ہی سے فریقین کو معلوم ہو، اگر یہ مقدار مجہول ہو تو اصل معقود علیہ مجہول ہو جائے گا جس کے مجہول ہونے کی وجہ سے عقدِ شرکت فاسد ہو جائے گا، جس طرح بیع میں ثمن اور جارہ میں اجرت کی جہالت مفسدِ عقد ہوتی ہے۔

لہٰذا فقہی اعتبار سے عقدِ شرکت ومضاربت کے درست ہونے کے لئے جہاں اور بہت سی شرائط کا پایا جانا ضروری ہے وہاں یہ شرط بھی لازمی ہے کہ بالکل عقد کی ابتداء ہی میں تمام شرکاء کو نفع کی حتمی فیصدی مقدار کا علم ہو ورنہ عقد درست نہیں ہوگا۔

المیزان وغیرہ میں چونکہ ابتداءِ عقد سے نفع کا تناسب معلوم نہیں ہوتا اس لئے انہوں نے یومیہ نفع کی تقسیم کا ایک فارمولا پیش کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "سرمایہ کاری کی ایک مخصوص مدت کے انتہاء پر حاصل شدہ منافع کی اجمالی تعیین کی جائے، پھر اس منافع کو سرمایہ کاری کے تمام اموال اور مجموعی مدت پر اس طرح تقسیم کریں کہ جس سے فی روپیہ پر یومیہ حاصل ہونے والا منافع معلوم ہو جائے۔ پھر جس شریک کا جتنا روپیہ سرمایہ کاری کی اس مدت کے دوران جتنے ایام زیرِ استعمال رہا ہو اسی حساب سے اسے فی یوم منافع کی رقم دے دی جائے"۔

لیکن اس فارمولے کے باوجود اصل جہالت ختم نہیں ہوتی۔ اولاً اس لئے کہ یہ فارمولا محض ایک تخمینی چیز ہے، حقیقی نہیں، کیوں کہ یہ کہنا درست نہیں کہ ایک مخصوص مدت کے بعد جو منافع کا تناسب طے کیا جائے گا وہ وہی ہوگا جو عقد کی ابتداء میں مقرر کرنا چاہئے تھا۔ ثانیاً اس لئے کہ اس تناسبِ نفع کی تعیین ایک مدت کے بعد ہوتی ہے جب کہ فقہائے کرام نے شروعِ عقد ہی سے نفع کی مقدار کا معلوم ہونا شرط قرار دیا ہے۔ جیسا کہ سابق میں فقہی عبارات کے تحت گذر چکا ہے کہ فقہاء نے "عند العقد" کی قید کی تصریح کی ہے جب کہ "الدر المختار" (۴/۵۴۰) اور اسی طرح "اسلامی بینکاری کی بنیادیں" میں تصریح ہے کہ نفع کی مقدار کا "معاہدے کے نافذ العمل ہونے کے وقت" ہی معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور یہ ایک عام سی بات ہے کہ ایک مخصوص مدت کے بعد نفع کا جو تناسب معلوم ہوگا اس پر "عند العقد" کی تعریف صادق نہیں آسکتی۔ کیوں کہ نحوی اعتبار سے "عند" کا لفظ ظرفِ زمان ومکان دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے اور یہاں فقہاء کی عبارات میں یہ لفظ ظرفِ زمان کے لئے ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ شرکاء کے درمیان نفع کا تناسب اس زمانے میں معلوم ہونا ضروری ہے جو شرکت ومضاربت کے منعقد ہونے اور نافذ العمل ہونے کا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ وہ وقت ابتداءِ عقد ہی ہے نہ کہ ایک مخصوص مدت کی انتہاء واختتام۔ لہٰذا اس مدت (مثلاً ایک سال) کے دوران جو سرمایہ کاری ہوگی اس میں تو جہالتِ ربح بہر صورت ہوگی اور آخرِ مدت کے بعد جب اس کا حساب لگائیں گے تو معلوم ہو جائے گا، حالانکہ یہ بات بداہتِ عقل کے یکسر خلاف ہے۔ اس طرح کرنے سے کسی بھی شریک کو حاصل ہونے والے حقیقی نفع کی مقدار معلوم نہیں ہوسکتی۔ ثالثاً اس لئے کہ المیزان وغیرہ میں رقوم کے داخلہ وخارجہ کا سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ اب اگر کوئی شخص ایسا ہو کہ جو شروع اور آخر کے ایام میں تو اپنی رقم سرمایہ کاری میں لگائے لیکن درمیان میں وہ اپنی رقم کل یا بعض نکال لے تو اب مخصوص مدت کے بعد جب نفع کا یومیہ حساب لگائیں گے تو یہ ہے کہ جن ایام میں اس کی رقم کاروبار میں شامل نہ تھی یا شامل تو تھی لیکن نا قابلِ ذکر مقدار میں تھی انہی ایام وہ نفع حاصل ہوا ہو۔ اور جب نفع تقسیم ہوگا تو اس آدمی کو مفت میں دوسرے شرکاء کے ساتھ نفع حاصل ہو جائے گا۔ حالانکہ ان ایام میں تو اس کا سرمایہ زیرِ استعمال تھا ہی نہیں۔ گویا اس طرح ایک آدمی کو سرمایہ لگائے بغیر نفع بھی مل رہا ہے اور اگر اس دوران نقصان ہوا ہو تو نقصان بھی برداشت کرنا پڑ رہا ہے، جس کے جواز کی صورت نہیں ہے۔

سوالنامے کے مطابق المیزان وغیرہ کی طرف سے شرکت ومضاربت کرنے والے کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ شرکت ومضاربت کرنے والا آدمی ایک مخصوص مدت سے پہلے اس عقد کو ختم نہیں کرسکتا۔ لیکن یہ شرط بھی درست نہیں، اس لئے کہ شریعت نے متعاقدین کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ جس وقت چاہیں اس عقد کو ختم کر دیں۔ کیوں کہ شرکت ومضاربت دونوں عقد غیر لازم ہیں، جیسا کہ اس سے پہلے عبارت نمبر (۳) کے تحت بدائع الصنائع (۵/۱۵۲) کے حوالے سے گذر چکا ہے۔ جب کہ المیزان وغیرہ کی شرط کے مقابلے میں خود المیزان وغیرہ کا طریقہ کار اس کی نفی کرتا ہے، کیوں کہ مضاربہ یا مشارکہ اکاؤنٹ کھولنے والے کو المیزان وغیرہ کی طرف سے ایک عدد چیک مل جاتا ہے جس کے ذریعے رب المال اپنے اختیار کو استعمال کر کے جس وقت چاہے اپنی کل یا بعض رقم نکال سکتا ہے۔ جب کہ اکاؤنٹ ہولڈر کو ایسا کرنے سے بنک منع نہیں کرسکتا۔ اب اگر اکاؤنٹ ہولڈر نے اپنی کل رقم نکال لی یا بعض حصہ نکال لیا تو اس کی سابقہ شرکت خود بخود ختم ہو جائے گی۔ لہٰذا اس اختیار کے باوجود یہ شرط لگانا کہ شریک یا رب المال بہر صورت ہی اس مدت کو تمام کرے گا "محض لغو معلوم ہوتی۔ اور حسبِ تصریح بدائع الصنائع یہ شرط بے فائدہ ہو کر لغو ہو جائے گی اور اسے معدوم

تصور کیا جائے گا۔ (بدائع: ۱۳۷/۵، رشیدیہ)۔

مشارکت ومضاربت ختم نہ کرنے کی یہ شرط چونکہ عقد کے شروع ہی میں لگادی جاتی ہے اور یہ شرط ملائم عقد نہیں اس لئے بہرصورت غیر معتبر قرار دے کر فریقین کو کلی اختیار دیا جائے گا کہ وہ جس وقت بھی اپنا یہ عقد ختم کرنا چاہیں ان پر کوئی پابندی نہیں ہوگی۔

2۔ البیع المؤجل: بیع مؤجل شرعاً جائز ہے اس میں یا تو سارا ثمن ایک مدت کے بعد یکمشت ادا کیا جاتا ہے یا ماہانہ قسطوں کے ذریعے ثمن ادائیگی کی جاتی ہے، دونوں صورتوں کے جواز میں کوئی کلام نہیں۔ البتہ فریقین کا اختتام مجلس سے پہلے جہت واحدہ پر اتفاق ضروری ہے، بیع مؤجل کرنے والے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے وہ خود اس مبیع کا مالک ہو پھر آگے وہ کسی سے بیع کا معاملہ کرے۔ اور اگر پہلے وہ مبیع اس کے قبضہ میں نہیں تو عقد سے پہلے اپنی ملکیت وقبضہ میں لانا ضروری ہے، جب قبضہ وملکیت ثابت ہوجائے تو وہ اس کی اصل قیمت کے ساتھ کچھ منافع لگا کر اس ضرورت مند کو ادھار دے دے۔ اور عقد ہی کے وقت اس چیز کی قیمت، وقت ادائیگی اور یا ماہانہ قسط سب متعین کردے۔ اگر ایسا نہیں کیا جاتا بلکہ قبضہ سے پہلے ہی اسے آگے فروخت کردیا جاتا ہے تو ایسا کرنا جائز نہیں، اسے شرعی اصطلاح میں ''بیع قبل القبض'' کہا جاتا ہے، جو کہ ناجائز ہے۔

پھر اگر کوئی شخص یا ادارہ ایسا نہیں کرسکتا کہ پہلے وہ اس چیز کو بازار سے اپنے لئے خریدے اور قبضہ وملکیت کے بعد آگے ضرورتمند کو دے دے تو وہ اس ضرورتمند کے ساتھ ایک معاہدۂ وکالت طے کرے، اس کے معاہدے کے تحت وہ شخص اس ادارہ وغیرہ کا وکیل بن کر بازار سے اپنی مطلوبہ چیز اپنے مؤکل کے لئے خرید کر اس پر قبضہ کرلے، پھر اس سے اپنی ضرورت کے تحت نئے عقد کے ساتھ اپنے لئے خریدے، ایسا کرنا شرعاً درست ہے۔ لیکن یہاں یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ اس شخص کی یہاں دو جدا جدا حیثیتیں ہیں کہ یہ شخص اولاً اس ادارے یا فرد کا وکیل ہو کر بازار سے اپنے مؤکل کے لئے خریداری کرے اور اس بیع کے مکمل ہونے کے بعد وہ چیز مؤکل کی ملکیت اور قبضہ میں دے دے، اس کے بعد اگر اسے ضرورت ہو تو نئے عقد کے ساتھ جداگانہ ایجاب وقبول کر کے وہ چیز اپنے لئے خریدے۔ اس دوسرے عقد میں یہ شخص وکیل نہیں رہے بلکہ مشتری کی حیثیت ہوگی۔ اگر ان دونوں حیثیتوں کا لحاظ رکھ کر عقد کیا جائے تو درست ہے ورنہ دونوں عقود ایک عقد میں جمع ہونے کی وجہ سے معاملہ فاسد ہوجائے گا کیوں کہ یہ ''صفقۃ فی صفقۃ'' ہے جو ناجائز وممنوع ہے۔

قسطوں کے معاملہ میں اس بات کا امکان رہتا ہے کہ مشتری درمیان میں سے کوئی قسط مؤخر نہ کردے، کیوں کہ اس سے بائع کا نقصان ہوتا ہے، شریعتِ اسلامیہ میں اس کی تعلیم بھی موجود ہے۔ حدیثِ پاک میں آتا ہے کہ جو مدیون صاحب وسعت دَین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا ہے تو یہ ٹال مٹول کرنا ظلم ہے۔ لیکن اگر تنگدستی کی وجہ سے ہو تو یہ ظلم نہیں بلکہ شرعی تعلیم اس سے متعلق یہ ہے کہ ایسے مدیون کو مہلت دینا واجب ہے، البذا کوئی شخص اگر باوجود استطاعت کے مطل سے کام لیتا ہے تو اس کے ظلم کو روکنے کی مختلف صورتیں ہیں، ایک صورت تو وہ ہے جسے خود نبی اکرم ﷺ نے بیان فرمایا کہ:

''لی الواجد یحل عرضہ وعقوبتہ''

(صاحب استطاعت کا اداءِ دین میں پس وپیش کرنا اس کی عقوبت اور بے آبروئی کو حلال کردیتا ہے)۔

حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ حدیث کی وضاحت یوں فرماتے ہیں کہ:

''یحل عرضہ یغلظ لہ وعقوبتہ ان یحبس اھ''

(احکام القرآن للامام جصاص (ار ۴۴۲))

(''یحل عرضہ'' کا مطلب ہے کہ اسے سخت سُست کہے (یعنی بے عزتی کرے) اور ''عقوبتہ'' کا مطلب ہے کہ اسے قید کردیا جائے)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ عقد کی ابتداء میں یہ وضاحت کردے اگر آپ نے قسطیں اپنے وقت پر ادا نہ کیں تو جونسی بھی قسط درمیان سے مؤخر کی گئی اس کے بعد تمام اقساط کی رقم یک مشت فی الفور ادا کرنی پڑیں گی۔ اب اگر وہ شخص قسط ادا نہ کرے تو معاہدے کے تحت بقیہ ساری رقم فی الفور ادا کرنی لازم ہوجائے گی۔ ایک صورت اس کی یہ بھی ہے کہ بائع، مشتری کی کوئی ایسی چیز جو کہ قیمتی ہو اپنے پاس بطور وثیقہ رھن رکھ لے۔ اب اگر مشتری دین کی ادائیگی میں تاخیر کرے یا اداء دین سے عاجز ہوجائے تو بائع کیلئے جائز ہے کہ وہ اس چیز کو فروخت کر کے اپنی رقم وصول کرلے۔ البتہ بائع کیلئے مرہونہ شئے سے انتفاع جائز نہیں ہے۔

اور اسی طرح اگر بیع نقد ہے تو وصولی ثمن کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ اگر بائع وصولیٔ ثمن کیلئے مبیع کو اپنے پاس روکنا چاہے تو بھی صحیح ہے، البتہ اگر بیع

مؤجل ہو یا بائع نے ثمن کی وصولی سے قبل وہ مبیع مشتری کے حوالہ کردی ہو تو اب وہ اس مقصد کیلئے مبیع کو واپس نہیں لوٹا سکتا: خلاصہ یہ کہ اگر مدیون مالدار ہو کر بھی دین کی ادائیگی نہیں کرتا یا پس وپیش کرتا ہے تو ان مذکورہ بالا طریقوں میں سے کوئی طریقہ اختیار کر کے اسے ادائیگی دین پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ لیکن مدیون پر مالی جرمانہ عائد کرنا شرعاً کسی صورت میں جائز نہیں ہے۔ اور نہ ہی کسی اور مد میں اس سے رقم لینا جائز ہے: جس کی تفصیل بعد میں آئے گی۔

(1) واما الثالث وهو شرائط الصحة فخمسة وعشرون منها عامة ومنها خاصة...... فالخاصة معلومية الاجل فى المبيع المؤجل ثمنه والقبض فى بيع المشترى المنقول (قوله والقبض فى بيع المشترى الخ) اى يشترط قبض منقول اشتراه لصحة بيعه، فلو اشترى منقولا ولم يقبضه فباعه لايصح بيعه .منه الفتاوى الشامية (6/4) رشيديه.

تیسری چیز جو صحتِ بیع کیلئے شرط ہے وہ پچیس چیزیں ہیں جن میں سے بعض خاص اور بعض عام ہیں......

شرائط خاصہ میں سے ایک یہ ہے کہ بیع منقولی کا قبضہ بیع کی صحت کیلئے شرط ہے۔ پس اگر منقولی چیز خریدی لیکن قبضہ نہیں کیا تو یہ بیع صحیح نہیں ہوگی۔

(2) وصح بثمن حال وهو الاصل وبثمن مؤجل الى اجل معلوم لئلا يفضى الى النزاع (قوله لئلا يفضى الى النزاع) تعليل لاشتراط كون الاجل معلوما لان علمه لا يفضى الى النزاع واما مفهوم الشرط المذكور وهو انه لا يجوز اذا كان الاجل مجهولا ۔ الدرالمختار مع ردالمحتار (4/25) رشیدیہ۔

بیع نقد ثمن (جو کہ اصل فی المبیع ہے) اور مقررہ وقت تک ادھار ثمن کے ساتھ جائز ہے تاکہ جھگڑا پیدا نہ ہو۔ مصنف کا قول (لئلا يفضى الى النزاع) وقتِ ادھار کے معلوم ہونے کے شرط ہونے کی علامت ہے، کیونکہ معلومیتِ مدت جھگڑا پیدا نہیں کرتی۔ بہرحال اس مذکورہ شرط (یعنی معلومیتِ اجل در بیع مؤجل) کا مفہوم یہ ہے کہ اگر بیع میں ادائیگی ثمن کی مدت مجہول ہو تو بیع جائز نہیں ہوگی۔

(3) عليه الف ثمن جعله ربه نجوما ان اخل بنجم حل الباقى فالامر كما شرط ملتقط وهى كثيرة الوقوع الخ۔ الدر المختار مع الشامیہ (4/26) رشیدیہ والبحر (5/468)

صاحب درمختار ملتقط سے نقل کرتے ہیں کہ ایک آدمی پر بائع کے ایک ہزار ایسے ثمن میں سے تھے کہ جسے بائع نے قسط وار قرار دیا تھا اس شرط پر کہ اگر درمیان کی قسط شارٹ کی تو بقیہ ثمن فی الحال ادا کرنا ہوگا، تو (اگر مشتری نے ایسا کیا تو) وہ شرط معمول بہا ہوگی اور بقیہ اقساط حالاً ادا کرنی پڑیں گی۔ اور یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے۔

(4) ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل وشرط فى الاجناس شرطا ثالثا وهو ان يقول خليت بينك وبين المبيع فلو لم يقل او كان بعيدا لم يصر قابضا والناس عنه غافلون فانهم يشترون قرية ويقرون بالتسليم والقبض وهو لايصح به القبض على الصحيح (قوله وهو لا يصح به القبض) اى الاقرار المذكور لا يتحقق به القبض. وقيد بالقبض لان العقد فى ذاته صحيح غير انه لا يجب على المشترى دفع الثمن لعدم القبض (قوله على الصحيح) وهو ظاهر الرواية ومقابله مافى المحيط...... وهو ضعيف كما فى البحر وفى الخانية والصحيح ماذكر فى ظاهر الرواية لانه اذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقى فى الحال فتقام التخلية مقام القبض اما اذا كان بعيدا لا يتصور القبض فى الحال فلا تقام التخلية مقام القبض الخ الدر المختار مع رد المحتار (561.62.63/4)

مشتری اور مبیع کے درمیان اس طرح تخلیہ کر دیا جائے کہ بغیر کسی مانع اور حائل کے قبضہ ممکن ہو تو یہ تسلیم مبیع ہوگا۔ اجناس میں ایک تیسری شرط بھی ذکر کی ہے کہ بائع مشتری سے یوں کہے میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کر دیا ہے، پس اگر بائع نے ایسے نہ کہا یا بائع دور ہو تو یہ مبیع کا قبضہ شمار نہ ہوگا جبکہ لوگ اس مسئلہ سے غافل ہیں وہ ایک قریہ خرید کر قبضہ اور سپردگی دونوں کا اقرار کرتے ہیں حالانکہ ایسا قبضہ صحیح قول کے مطابق درست نہیں ہے (قوله وهو لا يصح به القبض) یعنی اس مذکورہ اقرار سے قبضہ متحقق نہیں ہوتا اور قبضہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ عقد فی نفسہ تو درست ہے البتہ مشتری قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے مشتری پر ثمن کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔ (على الصحيح) اور یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے اور اس کے مقابل کی روایت محیط میں ہے جو کہ ضعیف ہے کما فی البحر والخانیۃ اور ظاہر الروایۃ کا مسئلہ صحیح ہے اس لئے کہ اگر مشتری مبیع کے قریب ہو اور اس کا مبیع پر حقیقی قبضہ متصور ہو تو اس تخلیہ کو قبضہ کے قائم مقام ہو جائے گا لیکن اگر مشتری دور ہو کہ فی الحال مبیع پر اس کا قبضہ متصور نہ ہو تو تخلیہ قائم مقام قبضہ کے نہیں ہوگا۔

(5) لو كان ذلك الشىء الذى قال له المشترى امسكه هو المبيع الذى اشتراه بعينه لو بعد قبضه الحقيقى لانه حينئذ

يصلح ان يكون رهنابثمنه ولو قبله لا يكون رهنا لانه محبوس بالثمن كما مر الخ الدرمع الرد (354/5) رشيدبه.

اگر مشتری مبیع پر قبضہ حقیقی کے بعد بائع سے یہ کہے کہ تم اسے اپنے پاس روک لوتو یہ رھن بن سکتی ہے اور اگر حقیقی قبضہ کرنے سے پہلے مشتری ایسا کہے تو یہ رھن نہیں بن سکتی کیونکہ اس وقت تو یہ مبیع بائع کے پاس محبوس بالثمن ہوگی نہ کہ بطور رھن۔

(6) وصح بثمن عبد او خل ......والاصل مامر ان وجوب الدين ظاهرا يكفى لصحة الرهن والكفيل الخ۔ الدرمع الرد (496/6)

اورغلام وسرقہ کے بدلے رہن رکھنا صحیح ہے......رہن کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ ظاہری وجوب دین صحتِ رہن کیلئے کافی ہے کمامر۔

(7) لاانتفاع به مطلقا لا باستخدام ولاسكنى......الا باذن كل للاخر وقيل لا يحل للمرتهن لا نه ربا وقيل ان شرطه كان ربا والالا الخ (قوله قيل لا يحل للمرتهن) قال فى المنح وعن عبد الله محمد بن اسلم السمرقندى وكان من كبار علماء سمرقند انه لا يحل له ان ينتفع بشىء بوجه من الوجوه وان اذن له الراهن لانه اذن له فى الربا لانه يستوفى دينه كاملا فتبقى له المنفعة فضلا فيكون ربا وهذا امر عظيم ...... قال ط: قلت قلت والغالب من احوال الناس انهم انما يريدون عند الدفع الانتفاع ولو لا ه لما اعطاه الدراهم وهذا بمنزلة الشرط لان المعروف كالمشروط وهو مما يعين المنع والله تعالى اعلم ۔ الدرمع الرد(6/482)

مرہونہ شی ء سے انتفاع خواہ خدمت کا ہو یار ہائش کا وغیرہ مطلقاً منع ہے الا یہ کہ وہ ایک دوسرے کو اس کی اجازت دیدیں۔اور کہا گیا ہے کہ مرتہن کا رہن سے انتفاع حلال نہیں اس لئے کہ یہ سود ہے۔اور کہا گیا ہے کہ اگر انتفاع مشروط ہو تو ممنوع ہے ورنہ نہیں الخ (قولہ قیل لایحل للمرتہن) منح میں کہا گیا ہے کہ امام عبداللہ محمد بن اسلم السمر قندیؒ جو کبار علماء سمرقند میں سے ہیں، فرماتے ہیں کہ مرہونہ چیز سے انتفاع کسی طرح کا بھی جائز نہیں ہے، اگر چہ راھن اجازت بھی دیدے کیونکہ یہ اس کی اجازت سود میں ہوگی اس لئے کہ وہ قرض پورا لے گا اور یہ منفعت زائد ہے جو کہ سود ہے وہذا امر عظیم ۔امام طحاوی فرماتے ہیں کہ عام طور پر رہن رکھنے سے لوگوں کا مقصد اس سے انتفاع ہی ہوتا ہے کیونکہ اگر یہ مقصد نہ ہوتو دائن کو قرض ہی نہ ملے،اور یہ صورت بمنزلہ انتفاع مشروط کے ہے لان المعروف کالمشروط، جو ممانعت انتفاع کی دلیل ہے۔

(8) للبائع حبس المبيع الى قبض الثمن ولو بقى منه درهم ...... ولا يسقط حق الحبس بالرهن ولا بالكفيل ولا بابرائه عن بعض الثمن حتى يستوفى الباقى، ويسقط ......بتاجيل الثمن بعد المبيع وبتسليم البائع المبيع قبل قبض الثمن فليس له بعد رده اليه الخ الفتاوى الشاميه (4 /561) سعيد .

بائع کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ وصولی ثمن کیلئے مبیع کو اپنے پاس روک لے اگر چہ ثمن کا ایک درہم ہی باقی ہو...... بائع کا یہ حق حبس، رہن، کفالت اور بعض ثمن سے بری کرنے سے ختم نہیں ہوگا جب تک کہ بقیہ ثمن لے نہ لے۔اور بیع کے بعد ثمن موَجل کرنے اور قبض ثمن سے قبل بائع کے مبیع کو مشتری کے سپرد کردینے سے یہ حق ساقط ہوجاتا ہے اس کے بعد وہ اسے واپس نہیں کرسکتا۔

(9) قال اصحابنا رحمهم الله تعالى للبائع حق حبس المبيع لاستيفاء الثمن اذا كا ن حالا كذا فى المحيط وان كان مؤجلا فليس للبائع ان يحبس المبيع قبل حلول الاجل ولا بعده كذا فى المبسوط الفتاوى الهندية (15/3)

فقہاء احنافؒ فرماتے ہیں کہ اگر بیع نقد ہو تو وصولی ثمن کیلئے مبیع کو اپنے پاس روکنے کا اختیار بائع کو حاصل ہے لیکن اگر بیع موَجل ہو تو وقت گذرنے سے پہلے بھی اور بعد میں بھی بائع کو حبسِ مبیع کا حق حاصل نہیں ہے۔کذا فی المبسوط۔

(10) ولو قال كلما دخل نجم ولم تؤد فالمال حال، صح ويصير المال حالاً الخ خلاصة الفتاوى (53/3) الفوائد الخيرية على جامع الفصولين (4/2)

اور اگر مدیون سے کہا کہ جب قسط کی ادائیگی کا وقت آئے اور آپ قسط ادا نہ کرو تو بقیہ سارا مال فی الحال ادا کرنا لازم ہوگا تو یہ شرط صحیح ہے اور بقیہ مال فی الحال لازم ہو جائیگا۔

اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ قسطوں پر کاروبار کرنا فی نفسہٖ درست ہے اور اس میں جو قیمت کی زیادتی کی جاتی ہے وہ شرعاً جائز ہے۔ہدایہ میں ہے کہ:

لان الاجل مشبها بالمبيع الا يرى انه يزاد فى الثمن لاجل الاجل والشبهة فى هذا ملحقة بالحقيقة. اھ۔

مدت کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کرنا درست ہے' کیوں کہ مدت کی مبیع کے ساتھ مشابہت ہے اور مرابحہ میں مشابہت کو حقیقت کا درجہ دیا جاتا ہے۔الہدایہ (۷۸/۳) العنایۃ علی ہامش الفتح (۱۳۳/۶) البحر (۱۹۰/۶) الشامیۃ (۴۴۰/۴)

قسطوں کے کاروبار میں مشتری مدیون ہوتا ہے اور مدیون کے بارے میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ وقت پر اپنا دین ادا نہ کر سکے تو اس کی حالت کو دیکھا جائے گا، اگر وہ تنگدست ہے تو اسے مہلت دے دی جائے' تا کہ وہ بسہولت دین کی ادائیگی کر سکے۔اور اگر مدیون غنی اور مالدار ہو کر بھی دین کی ادائیگی نہیں کرتا تو شرعاً اس کی سزا ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ اسے قید کر دیا جائے۔البتہ ابتدائی مرحلہ ہی میں اسے قید نہیں کیا جائے گا بلکہ پہلے اسے دین ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا، اگر وہ وقت اور سہولت ملنے کے باوجود بھی دین کی ادائیگی میں پس وپیش کرے تو اس طرح کرنے سے اس کا مطل ہونا ظاہر ہو جائے گا، لہٰذا اب دائن کے مطالبے کے وقت اس مماطل مدیون کو قید کر دیا جائے گا اور یہ قید ہی اس کے مطل کی سزا ہے۔الدر المختار میں ہے کہ:

وابد حبس المدیون لانه جزاء الظلم (الدر مع الرد ۳۸۹/۵)

قاضی غنی مدیون کو عدم ادائیگی کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے قید میں رکھے گا' کیوں کہ اس کے اس ظلم کی سزا یہی قید ہے۔

امام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ اپنی کتاب ''احکام القرآن'' میں آیت کریمہ ''وان کان ذوعسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ'' الآیہ (البقرۃ) کے تحت ارشاد فرماتے ہیں کہ:

وفی الآیة دلالة علی ان الغریم متی امتنع من اداء الدین مع الامکان کان ظالما، ودلالتها علی ذالک من وجهین (الی ان قال) واذا کان کذالک استحق العقوبة وهی الحبس ... فدل ذلک علی انه متی امتنع عن اداء جمیع راس المال الیه کان ظالما له مستحقا للعقوبة واتفق الجمیع علی انه لایستحق العقوبة بالضرب فوجب ان یکون حبسا لاتفاق الجمیع علی ان ماعداه من العقوبات ساقط عنه فی احکام الدنیا وقد روی عن النبی صلی الله علیه وسلم مادلت علیه الآیة ... عن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لی الواجد یحل عرضه وعقوبته، قال ابن المبارک یحل عرضه یغلظه له وعقوبته یحبس ... وعن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال مطل الغنی ظلم واذا احیل احدکم علی ملیء فلیحتل فجعل مطل الغنی ظلما والظالم لا محاله یستحق العقوبة وهی الحبس لا تفاقهم علی انه لم یرد غیره (الی ان قال) اتیت النبی صلی الله علیه وسلم بغرم لی فقال لی الزمه ثم قال یا اخا بنی تمیم ما ترید ان تفعل باسیرک وهذا یدل ان له حبس الغریم لأن الأسیر یحبس فلما سماه امیرا دل علی ان له حبسه وکذالک قوله: لی الواجد یحل عرضه وعقوبته، والمراد بالعقوبة ههنا الحبس لأن احدا لایوجب غیره. (احکام القرآن للامام جصاصؒ (۶۴۷/۴۸/۱) ط: قدیمی کتب خانہ، سورۃ البقرہ، وکذا فی فتاوی تنقیح الحامدیہ (۳۲۵،۳۲۳/۱)

یہ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مدیون باوجود وسعت کے دین ادا نہ کرے تو یہ ظالم ہوگا، اور آیت سے اس امر کا ثبوت دو طرح سے ہوتا ہے (وجہ بیان کرنے کے بعد فرمایا) تو جب بات یوں ہے تو یہ سزا کا مستحق ہے اور وہ سزا قید ہے۔(دوسری وجہ کے بعد فرمایا) یہ دلیل ہے اس بات کی کہ مدیون پورے رأس المال کی ادائیگی سے انکار کی بناء پر ظالم ہو کر سزا کا مستحق ہو جائے گا۔اور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ سزا مارنے کے نہ ہوگی بلکہ قید کی ہوگی، کیوں کہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے مدیون سے اس بارے میں دنیوی احکام کے اعتبار سے بقیہ تمام عقوبات ساقط ہیں، آیت سے ثابت شدہ اس معنی کی دلیل کا پس وپیش کرنا اس کی عزت وعقوبت کو روا کر دیتا ہے۔راوی حدیث عبداللہ بن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ آبرو کے حلال ہونے سے مراد یہ ہے کہ اسے سخت سست کہا جائے گا (بے عزتی کی جائے گی) اور عقوبت سے مراد قید ہے...اور روایت ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا غنی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، پس تم میں سے اگر کسی کے حوالے ایسا عمل مماطل کیا جائے تو اس کو چاہئے کہ وہ اس کو لازم پکڑ لے۔گویا آپ نے غنی کے مطل کو ظلم کہا ہے۔ظالم لامحالہ سزا کا مستحق ہوتا ہے اور وہ سزا قید ہی ہے، کیوں کہ علماء کا اتفاق ہے کہ ظالم کی سزا قید کے علاوہ کوئی اور نہیں (آگے اوس بن حبیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت کی کہ) میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اپنے ایک مقروض کو لے کر آیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا اسے لازم پکڑ لو پھر فرمایا اے تمیمی! آپ اپنے قیدی کے ساتھ کیا سلوک کرنا چاہتے ہو؟ پس جب آپ علیہ السلام نے اس مقروض کو اسیر کہا تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ مقروض کو قید کیا جا سکتا ہے، اسی طرح حدیث ''لی الواجد یحل عرضہ وعقوبتہ'' سے بھی ثابت ہوتا ہے کیوں کہ یہاں عقوبت سے مراد قید ہی ہے، کیوں کہ کسی ایک فقیہ نے بھی مقروض کے لئے قید کے علاوہ کوئی اور سزا تجویز نہیں کی۔

امام ابوبکر جصاص ؒ کی مذکورہ بالا عبارات مثلاً ''واذا کان کذالک استحق العقوبۃ وھی الحبس'' اور ''واتفق الجمیع علی انہ لایستحق العقوبۃ بالضرب فوجب ان یکون حبسا لاتفاق الجمیع علی انہ ماعدا من العقوبات ساقط عنہ فی احکام الدنیا'' اور ''والمراد من العقوبۃ ھھنا الحبس لان احدا لایوجب غیرہ'' سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اس مسئلہ میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے اور کسی ایک کا بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ''مدیون مماطل کی سزا صرف اور صرف قید ہی ہے''۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ احناف میں سے امام ابو یوسف ؒ کا بھی اس میں کوئی اختلاف نہیں، کیوں کہ امام جصاص کے عمومی الفاظ ''اتفق الجمیع' لاتفاق الجمیع'' اور ''لان احدا لایوجب غیرہ'' میں وہ بھی داخل ہیں۔ نیز جن دیگر صورتوں میں امام ابو یوسف ؒ سے حاکم کے لئے تعزیر بالمال کے جواز کی روایت منقول ہے، اس کے متعلق علامہ شامی ؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت ضعیف ہے اور علامہ حسن بن عمار الشرنبلائی فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسف ؒ سے منقول اس ضعیف روایت پر فتویٰ نہیں دیا جاسکتا، کیوں کہ اس صورت میں ظالموں کو کھلی چھٹی مل جائے گی کہ وہ لوگوں کا مال لیتے رہیں اور کھاتے رہیں۔ نیز علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ سے فتاوی بزازیہ سے اس ضعیف روایت کا محمل یہ نقل کیا ہے کہ ''حاکم تنبیہ کے لئے اس شخص سے مال لے اور بطور ودیعت سنبھال کر رکھے' جب ایک مدت گذر جائے تو اس کو واپس کردے، یہ مطلب نہیں کہ مالی جرمانہ لے کر حاکم خود اپنے پاس یا بیت المال میں جمع کردے' جیسا کہ ظالموں کا طریقہ ہے، اس لئے کہ بدون وجہ شرعیہ کے کسی کا مال لینا جائز نہیں ہے''۔ اسی وجہ سے علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احناف کا مذہب تعزیر بالمال کے عدمِ جواز کا ہے۔ وھذا ھو نص الجمیع:

(قولہ لاباخذ مال فی المذھب)قال فی الفتح وعن ابی یوسف یجوز التعزیر للسلطان باخذ المال وعندھما وباقی الأئمة لا یجوز، ومثلہ فی المعراج ان ذالک روایة ضعیفة عن ابی یوسف، قال فی الشرنبلالیة ولایفتی بھذا لما فیہ من تسلیط الظلمة علی أخذ مال الناس فیاکلونہ قولہ وفیہ ای فی البحر حیث قال: وأفاد فی البزازیة أن معنی التعزر باخذ المال علی القول بہ، امساک شیء من مالہ عنہ مدرة لینزجز ثم یعیدہ الحاکم الیہ لا أن یاخذہ الحاکم لنفسہ أو لبیت المال کما یتوھمہ الظلمة اذ لا یجوز لأحد من المسلمین أخذ مال بغیر سبب شرعی... والحاصل ان المذھب عدم التعزیر بأخذ المال. فتاوی شامی: (۶۱/۴) بحر: (۶۸/۵) فتح (۱۱۲/۵) بزازیۃ: (۴۲۷/۶)

سودی نظام میں مدیون کی تاخیر سے ادائیگی پر اس پر سود لازم قرار دیا جاتا ہے' اسلامی نظام معیشت میں چونکہ سود کی حرمت واضح ہے' اس لئے یہاں قسطوں کی ادائیگی میں تاخیر کی بناء پر سود لازم قرار دینا قطعاً جائز نہیں ہے، اس لئے یہاں بعض حضرات نے اس کے متبادل کے طور پر بلاوجہ تاخیر کی صورت میں قسط کے برابر یا شرح سود کے برابر مخصوص رقم لازم قرار دی، لیکن ان کی یہ بات صحیح نہیں کیوں کہ اس طرح یہ صرف نام کی تبدیلی ہے ورنہ ہے وہی سود۔

ملاحظہ فقہی مقالات (۱۲۹/۱ تا ۱۲۰)

جب کہ المیزان بینک وغیرہ کا طریقہ یہ ہے کہ انہوں نے اس کے متبادل کے طور پر یہ صورت اختیار کی کہ عقدِ مرابحہ کی ابتداء ہی میں مشتری مدیون کو اس بات کا پابند بنالیا جاتا ہے اور اس پر اس سے دستخط لے لئے جاتے ہیں کہ اگر بروقت قسط ادا نہ کی گئی تو وہ اپنی واجب الاداء رقم پر جو فیصد سالانہ کے حساب سے بطور ''صدقہ'' بینک کو دے گا اور بینک اپنی صوابدید پر اسے خرچ کرے گا، جیسا کہ المیزان وغیرہ کے ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ کی شق نمبر 7.5 میں درج ہے، اس مسئلہ کی بنیاد انہوں نے امام خطاب رحمہ اللہ مالکی کی کتاب ''تحریر الکلام فی مسائل الالتزام'' (ص: ۱۷۶، ط: بیروت) کی ایک عبارت پر رکھی ہے۔ وھذا نصہ:

''واما اذا التزم انہ ان لم یوفہ حقہ فی وقت کذا فعلیہ کذا لفلان او صدقة فی وقت کذا فعلیہ کذا لفلان او صدقة للمساکین فھذا ھو محل الخلاف المعقود لہ ھذا الباب فالمشھور انہ لایقضی بہ کما تقدم وقال ابن دینار یقضی بہ''

اور جب وہ یہ التزام کرے کہ اگر میں نے فلاں وقت اس کا حق ادا نہ کیا تو میں فلاں کو اتنا دوں گا یا میرے اوپر مساکین کے لئے اتنا صدقہ لازم ہوگا تو یہ وہ نقطہ اختلاف ہے، جس کے لئے باب قائم کیا گیا ہے، پس مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اس التزام کا حکم نہیں دیا جائے گا (یا قاضی یہ حکم نہیں دے گا) اور ابن دینار فرماتے ہیں کہ فیصلہ دیا جائے گا۔

یہاں چند امور قابلِ غور ہیں:

(۱) یہ التزام جو مالکی فقہاء نے بیان کیا ہے ان میں بھی متفق علیہ نہیں اور مالکیہ کا مشہور مسلک بھی یہ نہیں ہے بلکہ یہ صرف علامہ ابن دینار کا قول ہے، مالکیہ کے ہاں یہ مسئلہ جو ابن دینارؒ نے بیان کیا ہے، مفتی بہ بھی ہے یا نہیں، جب کہ یہ قولِ مشہور کے خلاف بھی ہے، المیزان وغیرہ کے نظام سے

متعلق کتب میں اس کی تفصیل ہمیں نہیں مل سکی۔ سوایسے اختلافی قول کو دولت کے حصول کے لئے مدار بنانا جائز نہیں ہے۔

(۲) حضرت تھانوی قدس سرہ نے ''حیلہ ناجزہ'' میں مذہب غیر پر فتوی دینے کی شرط ''عدمِ اتباعِ ہویٰ'' کو بیان کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے کہ: ہم نے اس رسالہ میں اسی شرط (عدم اتباع ہوئی) کی بناء پر صرف ان مواضع میں مذہب مالکیہ پر عمل کیا ہے، جہاں ضرورتِ شدیدہ یقینی طور پر مشاہد ومتیقن ہوگئی اور جہاں شدتِ ضرورت کا تعین نہیں ہوا وہاں مذہب مالکیہ کی تسہیلات سے کام نہیں لیا۔ (حیلہ ناجزہ ص:۱۰، ط: دارالاشاعت)۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ اپنے رسالہ ''اتمام الخیر فی الافتاء بمذہب الغیر'' میں فرماتے ہیں کہ مذہب غیر پر عمل کی چند شرطیں ہیں، جن کے بغیر افتاء بمذہب غیر جائز نہیں:

الاول ان لايلزم التلفيق بين المذهبين بحيث يقع اجماع الامامين على بطلانه كما مر ... والثانی ان يكون اختيار مذهب الغير قبل العمل بمذهب امامه كما فی التحرير ... والثالث ان لايكون على وجه تتبع الرخص فانه لايجوز للعامی اجماعا كما صرح به ابن عبدالبر من انه لايجوز للعامی تتبع الرخص اجماعا، قلت: هذا رأی المتقدمين من مشائخنا الحنفية حيث لم يشترطوا الضرورة الشديدة والاضطرار بل اكتفوا على اشتراط عدم تتبع الرخص ولنا فی زماننا فهو زمان اتباع الهوی واعجاب كل ذی رأی برأيه والتلاعب بالدين فتتبع الرخص متعين ومتيقن باعتبار الغالب الأكثر فلايجوز الا بشرائط الضرورة الشديدة وعموم البلویٰ والاضطرار كما ذكره العلامة ابن عابدين فی رسالته عقود رسم المفتی۔ جواہر الفقہ (۱/۱۶۶) وشرح عقود (۴۳) رسائل ابن عابدین (۱/۱۶۳) ط: سہیل اکیڈمی۔

ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ دونوں مذہبوں میں تلفیق لازم نہ آئے، جس کے باطل ہونے پر ائمہ کا اتفاق ہو چکا ہے، دوسری شرط یہ ہے کہ اپنے مذہب پر عمل سے پہلے مذہب غیر کو اختیار کرے، اور تیسری شرط یہ ہے کہ مذہب غیر پر عمل محض طلب رخصت کے لئے نہ ہو کیوں کہ بالا جماع عامی آدمی کے لئے طلب رخصت کی وجہ سے دوسرے مذہب پر عمل کرنا جائز نہیں جب کہ ابن عبدالبرؒ نے تصریح کی ہے، میں (مفتی صاحبؒ) کہتا ہوں یہ تو متقدمین فقہاءِ احناف کی رائے تھی کہ انہوں نے صرف عدم تتبع رخص کی قید لگائی ہے اور ضرورتِ شدیدہ واضطرار کی شرط نہیں لگائی، جب کہ ہمارا زمانہ تو رخصتوں کی تلاش کے ساتھ ساتھ خواہشات کی اتباع دین کے ساتھ ساتھ تلاعب اور اپنی رائے پر گھمنڈ کا زمانہ ہے، لہٰذا اس دور میں مذہب غیر پر عمل کرنے میں تتبع رخص ہی یقینی طور پر متعین ہے، لہٰذا مذہب غیر پر عمل بغیر ضرورتِ شدیدہ عموم بلوی اور اضطرار کے جائز نہیں۔

معلوم ہوا کہ مذہب غیر پر فتوی دینے کے لئے ضرورتِ شدیدہ کا تحقق ضروری ہے ورنہ عام حالات میں افتاء بمذہب الغیر جائز نہیں۔

(۳) (Charity) فنڈ یا صدقہ ایک تبرع ہے شرعاً لازم نہیں ہے بلکہ صدقہ دینے والے کی مرضی پر موقوف ہوتا ہے، اگر وہ خود تبرع واحسان کرنا چاہے تو فبہا ونعمت، ورنہ اس پر جبر نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ''صدقہ'' کے مختلف مراتب ودرجات ہیں، بعض دفعہ صدقہ کرنا مستحب ہوتا ہے، بعض دفعہ گناہ اور بعض اوقات صدقہ کرنا مکروہ ہوتا ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

اعلم ان الصدقة تستحب بفاضل عن كفايته و كفاية من يمونه، وان تصدق بما ينتقص مؤنة من يمونه اثم، ومن اراد التصدق بماله كله وهو يعلم من نفسه حسن التوكل والصبر عن المسئلة فله ذلک والا فلايجوز، ويكره لمن لاصبر له على الضيق ان ينفق نفقة نفسه عن الكفاية التامة، كذا فی شرح درر البحار۔ الفتاوی الشامیہ (۲/۷۷) ط: رشیدیہ

جان لو کہ اپنی اور اپنے اہل وعیال کی ضرورت سے زائد مال میں سے صدقہ کرنا مستحب ہے، اور اگر صدقہ سے اہل وعیال کی ضرورت بقدر مال میں کمی ہو تو یہ صدقہ کرنا گناہ ہے، اور اگر اپنی اس حال میں اپنا کل مال صدقہ کرتا ہے کہ اسے اپنے نفس کے بارے میں حسنِ توکل اور عدم سوال کا یقین ہے تو ایسا کرنا درست ہے ورنہ جائز نہیں، اور جو آدمی مالی تنگی پر صبر نہ کر سکتا ہو اسے اپنی کفایتِ تامہ کی مقدار میں سے صدقہ کرنا مکروہ ہے۔

(۴) فتاوی شامی میں ہے کہ:

قلت وفی جامع الفصولين ايضا لو ذكر البيع بلاشرط ثم ذكر الشرط على وجه العقد جاز البيع ولزم الوفاء بالوعد اذ المواعيد قد تكون لازمة فيجعل لازما لحاجة الناس (۵/۴۲۷) سعید

جامع الفصولین میں یہ ہے کہ اگر پہلے بغیر کسی شرط کے بیع کی اور بعد میں بطور عقد شرط کو ذکر کیا تو یہ بیع جائز ہے اور اس وعدہ کی پاسداری لازم ہوگی، کیوں کہ وعدے بھی کبھی لازم ہوتے ہیں لہٰذا لوگوں کی ضرورت کی بناء پر انہیں لازم قرار دیا جائے گا۔

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر عقدِ بیع کے بعد کوئی التزام ہو تو اس کو لوگوں کی ضرورت کی بناء پر لازم قرار دیا جائے گا، ہمیں یہاں اس

سے بحث نہیں کہ عقدِ بیع کے بعد کی شرط کو اصل عقد کے ساتھ ملحق کیا جائے گا یا نہیں، اور نہ ہی اس سے متعلق اس اختلاف کے تصفیے سے مقصد ہے جو فتاویٰ شامی میں مذکور ہے۔ ہمارا مقصد صرف اتنا ہے کہ المیزان وغیرہ کا ''اصولِ التزام صدقہ'' (Charity) اس عبارتِ مذکورہ سے میل نہیں کھاتا۔ کیوں کہ یہ عبارت ''شرط بعد عقد البیع'' سے متعلق ہے، جب کہ المیزان وغیرہ کا معاملہ گاہک سے عقدِ بیع کے وقت ہوتا ہے، یعنی پہلے گاہک سے یہ التزام کروایا جاتا ہے، اور اس پر اس سے دستخط لئے جاتے ہیں پھر عقدِ مرابحہ ہوتا ہے، لہٰذا اس معاہدے کے لئے بجائے اس عبارت کے اگر فتاویٰ شامی کی یہ عبارت ذکر کی جائے تو معاملہ بالکل صاف ہو جائے گا کہ:

(قوله: ولا بيع بشرط) ... فنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط لكن ليس كل شرط يفسد البيع، نهر، واشار بقوله بشرط الى انه لابد من كونه مقارنا للعقد۔ الفتاوی الشامیہ (۸۴/۵) ط: سعید)

مصنفؒ کا قول کہ بیع بالشرط جائز نہیں... کیوں کہ آپ نے بیع بالشرط سے منع فرمایا ہے' لیکن ہر شرط مفسدِ بیع نہیں ہوتی۔ نہر الفائق۔ مصنفؒ نے اپنے قول ''بشرط'' سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شرط مفسدِ بیع وہ ہے جو عقد کے ساتھ ملی ہوئی ہو۔

پھر یہ بھی اگر اس التزام کو صرف صدقے ہی کے مقصد تک موقوف رکھا جاتا تو بھی اس میں مدیون کا لحاظ و پاس ہوتا جب کہ المیزان وغیرہ اس بات پر مصر ہے کہ وہ یہ ''صدقہ'' کی رقم خود وصول کرے گا، جیسا کہ احسن الفتاویٰ (۱۲۱/۷) میں درج ہے:

خلاصہ یہ ہوا کہ المیزان وغیرہ کا معاملہ مرابحہ میں قسطوں کی تاخیر پر ''صدقہ'' (Charity) کے نام سے مالی معاوضہ لاگو کرنا شرعاً درست نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر وہ صورتیں اختیار کی جائیں جو پیچھے کی تفصیل میں گزر چکی ہیں تو اس سے مقصد بھی علیٰ وجہ الاتم حاصل ہو جائے گا اور جرائم تاخیر کا انسداد بھی ہو جائے۔

یہاں ایک اور بات ذکر کر دینا فائدے سے خالی نہیں ہوگا کہ شریعت نے مامورات کی ادائیگی کے مقابلے میں منہیات سے اجتناب پر زور زیادہ دیا ہے، اسی بناء پر فقہاء فرماتے ہیں کہ حصول منافع سے زیادہ اہم مفاسد وں کا روک تھام ہے۔ چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ الاشباہ والنظائر میں فرماتے ہیں کہ:

درأ المفاسد اولى من جلب المصالح فاذا تعارضت مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبا لان اعتناء الشرع بالمنهيات اشد من اعتنائه بالمامورات ولذا قال عليه الصلاة والسلام اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ۔ الاشباہ (ص:۹۱) شرح الحموی (۲۶۴/۱) وقواعد الفقہ (ص:۸۱)

منافع کے حصول سے مفاسد کا انسداد زیادہ بہتر ہے، پس جب ایک حکم سے متعلق پہلوئے صحت و پہلوئے فساد کا تعارض ہو تو غالباً دفع الفساد کو مقدم کیا جائے گا، کیوں کہ شریعت نے منہیات کا اہتمام مامورات کے مقابلے میں زیادہ کیا ہے، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب میں تمہیں کسی چیز کے عطا کرنے کے حکم دوں تو اپنی استطاعت کے بقدر بجالاؤ اور اگر کسی چیز سے تمہیں منع کروں تو تم اس سے کلی طور پر رُک جاؤ۔

مزید یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ عوامی سطح پر ''المیزان'' وغیرہ اپنے اس فیصلے کو ''التزام صدقہ'' سے تعبیر کرتا ہے' جس کی حقیقت سابق میں گزر چکی ہے، جب کہ اس کے برعکس خود المیزان وغیرہ کے نظام کی راہنما کتب میں اسے ''بینک میں ہونے والے نقصان کا تدارک'' کہا جاتا ہے، چنانچہ مولانا عمران اشرف اپنی کتاب ''اسلامک بینکنگ'' میں لکھتے ہیں:

لیکن بددیانت عمیل جو جان بوجھ کر بروقت ادائیگی نہیں کرتے' اُن سے نمٹنے کا یہی طریقہ ہے کہ ان کی عدم ادائیگی کی وجہ سے اسلامی بینک کو جو نقصان ہوا ہے' اُن کو پابند کیا جائے کہ وہ اس نقصان کے تدارک کے لئے اتنی رقم ادا کریں۔ (اسلامک بینکنگ، ص:۱۳۹)

اور مولانا موصوف اس کو ''پینالٹی آف ڈیفالٹ'' (Penalty of default) یعنی ''بروقت ادائیگی نہ کرنے پر جرمانہ'' کا عنوان دیتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اس تاخیر پر جرمانے کو جسے انہوں نے بینک کے نقصان کا تدارک کہا ہے ''سود'' سے کیسے ممتاز کیا جائے گا۔ جب کہ دیگر بینک اسی طرح صراحتاً سود کے نام پر لینے والی رقم کو بھی تو بینک کے ہونے والے نقصان کا تدارک ہی کہتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ وہ کہہ کر لیتے ہیں اور المیزان و دیگر بینک بجائے سود کہنے کے اسے ''صدقہ'' کا مقدس نام دیتا ہے۔

ہمارے سامنے المیزان کا ''معاہدۂ مرابحہ'' ہے اس معاہدۂ مرابحہ میں ''ربح مالم یضمن'' کی بہت بڑی قباحت پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ بینک کا گاہک کے ساتھ مرابحہ کا معاملہ ''تعاطی'' کی بنیاد پر ہوتا ہے کہ جب گاہک شے کی خریداری کے لئے بینک کے پاس جاتا ہے تو اولاً بینک اور گاہک کے درمیان عقدِ وکالت طے ہوتا ہے اور اس کے لئے ایک تحریری وکالت نامہ تیار ہوتا ہے، اس تحریر کے مطابق گاہک بینک کا وکیل بن کر وہ

مطلوبہ چیز بازار سے بینک کے نام پر خرید کر اس پر قبضہ کرلیتا ہے اور پھر بینک کو اس سے آگاہ کرنے کے بعد فوراً وہی چیز اپنے لئے طے شدہ قیمت پر خرید لیتا ہے، یہاں وکیل کے قبضہ کی بناء پر اگر چہ اس چیز پر مؤکل یعنی بینک کا قبضہ تو ثابت ہو جاتا ہے' لیکن یہ چیز بینک کے ضمان میں نہیں آتی، اس لئے کہ بینک کے وکالت نامے میں درج ہے کہ گاہک سامان کی خریداری کے بعد فوراً اسے اپنے قبضہ میں لینے کا پابند ہوگا اور تاخیر کی صورت میں اگر نقصان ہو گیا تو بینک اس سے بری الذمہ ہوگا، اور سارا ضمان وکیل یعنی گاہک پر ہوگا اور گاہک ہی اس نقصان کو پورا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ (ملاحظہ ہو معاہدہ مرابحہ کی شق نمبر 6.2 اور اس ایگریمنٹ کے وکالت نامے کا ضمیمہ A اور ضمیمہ B)۔ گویا وکیل کے قبضہ اور اپنے لئے خریدنے کے دوران ایسا کوئی معتد بہ وقت نہیں گذرتا جس میں بینک پر اس چیز کا ضمان آتا ہو، اس سے یہ ثابت ہوا کہ بینک اس چیز کو اپنی ضمان میں آنے سے پہلے ہی مرابحۃً فروخت کر دیتا ہے اور یہی "ربح مالم یضمن" ہے، چنانچہ حضرت مفتی صاحب فرماتے ہیں:

اگر ہم مرابحہ کے اندر تعاطی کو جائز قرار دیتے ہوئے یہ کہہ دیں تو جس وقت گاہک نے بینک کا وکیل بن کر وہ سامان خرید کر اپنے قبضہ میں لے لیا اسی وقت خود بخود تعاطی کی بنیاد پر بینک اور گاہک کے درمیان بھی بیع مکمل ہو گئی، تو اس صورت میں سودی معاملات اور مرابحہ کے درمیان جو فرق ہے وہ بھی ختم ہو جائے گا اور عملی طور پر یہی صورت ہو جائے گی کہ بینک نے گاہک کو رقم دے دی اور کسی بھی لمحے ملکیت کی ذمہ داری اور ضمان کا خطرہ مول لئے بغیر گاہک سے زیادہ رقم کا مطالبہ کر دیا۔ (فقہی مقالات: ۲۳۱/۳)

دوسری وجہ یہ ہے کہ بیع بالتعاطی میں ایجاب و قبول اگر چہ اپنے الفاظ کے ساتھ ہونا شرط نہیں' البتہ فریقین کا مجلس عقد میں حاضر ہونا لازمی شرط ہے۔ کیوں کہ تعاطی اور معاملات کے لینے دینے سے وجود میں آتی ہے، اور جب احد الفریقین مجلسِ عقد میں نہیں ہوں گے تو یہ تعاطی درست نہیں ہوگی، کیوں کہ تعاطی بیع حکمی ہے' جو لینے دینے سے وجود پذیر ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ لینا اور دینا مجلسِ واحد میں ہوتا ہے' جہاں دونوں فریقین کا وجود ضروری ہے۔ قال فی الکفایۃ:

التعاطی بیع حکمی ولیس ببیع حقیقی۔ الکفایہ علی ہامش الفتح (۲۳۳/۶)

یعنی تعاطی کے ذریعے کی جانے والی بیع بیعِ حقیقی نہیں بلکہ حکمی ہے۔

واما المبادلة بالفعل فهى التعاطى ويسمى هذا البيع بيع المراوضة وهذا عندنا ... ورواية الجواز فى الاصل مطلق عن هذا التفصيل وهى الصحيحة لان البيع فى اللغة والشرع اسم للمبادله وهى مبادلة شىء مرغوب بشىء مرغوب وحقيقة المبادلة بالتعاطى وهو الاخذ والاعطاء وانما قول البيع والشراء دليل عليهما ... واذا ثبت أن حقيقة المبادلة بالتعاطى هو الأخذ والاعطاء فهذا يوجد فى الاشياء الخسيسة والنفيسة جميعا ۔ بدائع الصنائع (۳۱۹-۲۰/۴) رشیدیہ، الدر مع الرد (۱۲/۴) رشیدیہ

اور ایک مبادلۃ المال بالمال فعل سے بھی ہوتا ہے' جسے تعاطی کہتے ہیں اور اس کو بیع مراوضہ بھی کہا جاتا ہے' یہ ہمارے نزدیک درست ہے، کتاب الاصل میں جواز کی روایت مطلق ہے' خواہ اشیاء نفیسہ ہوں یا اشیاء خسیسہ ہوں اور یہی صحیح بھی ہے، کیوں کہ شرعی اور لغوی اصطلاح میں بیع کہا جاتا ہے مبادلہ کو اور وہ شیءِ مرغوب کا دوسری پسندیدہ چیز کے ساتھ تبادلہ کرنا ہوتا ہے، اور بیع تعاطی میں مبادلے کی حقیقت یہ ہے کہ طرفین سے لینا دینا ہو جائے' باقی بیع و شراء کے الفاظ تو صرف اس پر دلیل ہوتے ہیں ... اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ بیع تعاطی میں حقیقتاً مبادلہ لینے دینے سے ہوتا ہے اور یہ مبادلہ اشیاءِ نفیسہ اور خسیسہ دونوں میں پایا جاتا ہے، لہٰذا ان میں بھی بیع بالتعاطی جائز ہے۔

اور یہاں چونکہ بینک کی طرف سے کوئی فرد مجلسِ بیع میں موجود نہیں ہوتا بلکہ صرف گاہک ہی ہوتا ہے اور وہ ہی بینک کی طرف سے بائع ہوتا ہے اور اپنی ذات کی طرف سے مشتری ہوتا ہے اور یوں عقدِ مرابحہ انجام پاتا ہے، اس لئے یہ بیع ناجائز ہوتی ہے' کیوں کہ فقہ کا مشہور اصول ہے کہ بیع و شراء میں ایک آدمی دونوں طرف کی ذمہ داریاں ادا نہیں کر سکتا، علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ:

(قوله أو باعه من نفسه) لأنه يكون مشتريا لنفسه وقد صرحوا بان الواحد لايتولى الطرفين فى البيع أفاده فى المنح ۔ الفتاوی الشامیہ (۱۵۲/۴) ط: رشیدیہ۔

مصنف کا یہ قول کہ اگر فضولی نے کسی اور کی چیز خود ہی اپنی ذات کے لئے خرید لی تو یہ بیع باطل ہے، وجہ یہی ہے کہ اس صورت میں وہ خود اپنی ہی ذات کے لئے خریدار شمار ہوتا ہے اور فقہاء نے یہ تصریح کی ہے کہ ایک آدمی بیع میں دونوں طرف (بائع اور مشتری) کی ذمہ داری نہیں اُٹھا سکتا۔

لہٰذا عملی طور پر چونکہ تعاطی کی صحیح صورت اس عقد میں نہیں پائی جاتی' اس لئے بقول حضرت مفتی صاحب زید مجدھم "بینک کو حاصل ہونے والا نفع ربح مالم یضمن میں داخل ہو کر بنص حدیث حرام ہو جائے گا"۔ (فقہی مقالات: ۲۳۱/۳)

(۳) ''اجارہ'' جسے عام اصطلاح میں ''کرایہ داری کا معاملہ'' کہا جاتا ہے، شریعت نے عقدِ اجارہ کو حصولِ مال کے لئے وضع نہیں کیا بلکہ بنیادی طور پر اس میں دو شخصوں کے درمیان منافع سے فائدہ اُٹھانا مقصود ہوتا ہے کہ مستاجر اپنی ضرورت کے مطابق شئی مستاجرہ یا اجیر کے فن سے مستفید ہوتا ہے اور وہ بدلہ کے طور پر مالک یا اجیر کو اس کے عوض کچھ رقم دے دیتا ہے' اس طرح ہر ایک کا فائدہ اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے' کتب فقہ میں اسی قسم کے اجارہ کے تفصیلی احکام مذکور ہیں' جن کا خلاصہ ہے کہ اس شرعی اجارہ میں شئی مستاجرہ کی ملکیت موجر ہی کے پاس رہتی ہے، مستاجر کی طرف منتقل نہیں ہوتی' مستاجر صرف اس کے عین سے فائدہ اُٹھاتا ہے، لہٰذا ہر وہ چیز جس کا عام استعمال نہ ہوتا ہو یا جس سے نفع حاصل کرنے کے لئے اسے ختم کرنا یا اپنی مِلک سے نکالنا ضروری ہو' اُس کا اجارہ شرعاً صحیح نہیں ہے۔ اور چونکہ کرایہ پر دی جانے والی چیز موجر ہی کی ملکیت ہوتی ہے' اس لئے اگر مستاجر کی تعدی کے بغیر ضائع ہوگئی تو اس کا ضمان مستاجر پر نہیں آتا' بلکہ خود مالک ہی اس کا ذمہ دار ہوتا ہے' البتہ مستاجر کی تعدی اور غفلت کی وجہ سے ضمان اسی کے ذمہ عائد ہوتا ہے، اس اجارہ کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ جب مدتِ اجارہ اپنی انتہا کو پہنچ جائے تو شے مستاجرہ واپس مالک ہی کے قبضہ میں آجاتی ہے' مستاجر کا تعلق اس سے ختم ہو جاتا ہے' لہٰذا اگر یہ شرط لگادی جائے کہ اجارہ کی مدت ختم ہونے پر وہ چیز بغیر عقدِ اجارہ کے (ولو بتعاطی) مستاجر ہی کے پاس رہے گی اور وہی اس سے بغیر عوض کے نفع حاصل کرتا رہے گا اور اس کا مالک بھی ہوگا تو اس قسم کی شرائط جو روحِ عقد کے منافی ہوں' لگانے سے اجارہ کا عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

یہ بحث تو اس اجارہ سے متعلق ہے جو شرعی اجارہ کہلاتا ہے' جس کے صحیح و جائز ہونے میں کوئی تردد نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ آج کل کاروباری دنیا میں بالخصوص بینکنگ کی سطح پر ایک صورت اجارہ اور بھی پائی جاتی ہے' جو حقیقتاً تو اجارہ نہیں بلکہ حصولِ دولت کا ایک ذریعہ ہے' البتہ صورۃً اُسے بھی اجارہ اصطلاح میں شامل کیا جاتا' بقول حضرت مفتی صاحب زید مجدہم اس کی شکل یہ ہے کہ:

یہاں اصل مقصود اجارے کا رشتہ قائم کرنا نہیں ہوتا بلکہ کمپنی کو جامد اثاثوں کی (مثلاً مشینری کی) ضرورت ہے تو کمپنی بینکنگ سے قرض بلکہ خود مشینری خریدنے کی بجائے کسی بینک یا مالیاتی ادارے کو یہ کہتی ہے کہ یہ مشینری خرید کر ہمیں کرائے پر دے دو' اس دوران مشینری کا مالک بینک یا مالیاتی ادارہ ہوگا اور کمپنی کرایہ دار ہونے کی حیثیت سے استعمال کرتی ہے' ایک مخصوص مدت کے لئے کرایہ اس تناسب سے طے کیا جاتا ہے کہ اس میں مشینری کی قیمت بھی وصول ہو جائے اور اتنی مدت کے لئے اگر یہ رقم قرض دی جاتی تو اس پر جتنا سود ملنا تھا وہ بھی وصول ہو جائے' جب یہ مدت گذر جاتی ہے اور کرایہ کی شکل میں مشینری کی قیمت بمعہ معینہ شرح سود ادا ہو جاتی ہے' تو اب یہ مشینری خود بخود کمپنی کی مملوک بن جاتی ہے' یہ بات کبھی تو معاہدے میں لکھی ہوتی ہے اور کبھی لکھی تو نہیں جاتی مگر معروف اسی طرح ہے۔

اسلام اور جدید معیشت وتجارت، ص:۶۵

اجارے کی اس دوسری صورت کا حکم بھی خود حضرت مدظلہ العالی کے مطابق یہ ہے:

''لہٰذا آج کل عموماً حقیقی اجارہ نہیں ہوتا اصل مقصد تو سود پر قرض دینا ہی ہوتا ہے' مگر ٹیکس میں بچت کرنے کے لئے اجارے کا نام دے دیا جاتا ہے' اس طرح کے معاملات شرعاً جائز نہیں۔ (ص:۱۴۰)

(۱) **هو لغة اسم للاجرة وهو ما يستحق على عمل الخير ... وشرعا تمليك نفع مقصود من العين بعوض حتى لو استاجر ثيابا او اوانى ليتجمل بها اودابة ليجنبها بين يديه او دارا ليسكنها او عبدا او دراهم او غير ذالك لايستعمله بل ليظن الناس انه له فالاجارة فاسدة فى الكل لانها منفعة غير مقصود من العين.** الدرالمختار مع ردالمختار (۳،۲/۵)

اجارہ لغت میں اس اجرت کا نام ہے، جس کا وہ مستحق عمل خیر کی وجہ سے ہوتا ہے اور شرعی اصطلاح میں اجارہ ان منافع کی تملیک کا نام ہے جو ذات شی سے مقصود ہوتے ہیں عوض کے بدلے میں، لہٰذا اگر کوئی کپڑے اور برتن صرف خوبصورتی کے لیے کرائے پر لیتا ہے اور جانور صرف اپنے پہلو میں روک رکھنے کے لئے یا گھر کہ اس میں رہے گا نہیں یا غلام یا روپیہ وغیرہ اس لئے کہ وہ استعمال تو نہیں کرے گا بلکہ اس لئے کہ لوگ یہ سمجھیں کہ یہ چیزیں اسی کی ہیں تو اجارہ ان تمام صورتوں میں فاسد ہوگا' کیوں کہ یہ ایسی منفعت کا اجارہ ہے جو ذات سے مقصود نہیں۔

(۲) **وركنها الايجاب والقبول سواء كان بلفظ الاجارة او بما يدل عليها ... واشار المصنفؒ الى ان عقد الاجارة ينعقد باقامة العين مقام المنفعة فى حق الانعقاد لا فى حق الملك لان العقد لابدله من محل ومحل العقد ههنا المنافع.**

(البحرالرائق: ۷/۷، ۵،۶)۔

اجارہ کا رکن ایجاب وقبول ہے' خواہ بلفظِ اجارہ ہو یا کوئی اور ایسا لفظ جو اجارہ کا معنی دیتا ہو۔ مصنفؒ نے اس بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ عقدِ اجارہ

کے انعقاد کے لئے عینِ شے کو منفعت کے قائم مقام بناتے ہیں نہ کہ حق ملک میں، کیوں کہ کسی بھی عقد کے لئے محل عقد کا ہونا ضروری ہے اور اجارہ میں محلِ عقد منافع ہوتے ہیں۔

(۳) (الاجارۃ تفسدھا الشروط) تفسد الاجارۃ بالشروط التی فساد البیع بھا لانھا بمنزلتہ فی کون کل منھما یقبل الاقالۃ و الفسخ العنایۃ:۳۴/۸ والفتاوی الھندیۃ:۴۴۳/۴

جن شروط سے بیع فاسد ہوجاتی ہے ان سے اجارہ بھی فاسد ہوتا ہے، کیوں کہ اقالہ اور فسخ کو قبول کرنے میں اجارہ بھی بیع ہی کی طرح ہوتی ہے۔

(۴) مثل ان یستاجر رحی ماء علی انہ انقطع الماء فالاجر علیہ لان ھذا الشرط مخالف لموجب العقد فموجب العقد ان لایجب الاجر الا بالتمکین من استیفاء المعقود علیہ و کل شرط یخالف موجب العقد فھو مفسد للعقد۔ الکفایہ علی حاشیہ الفتح:۳۴/۸)

مثلاً ایک پن چکی اس شرط پر کرائے پر دی کہ اگر پانی ختم ہوگیا تو بھی اس پر اجرت لازم ہوگی (تو یہ اجارہ فاسد ہے) اس لئے کہ یہ شرط موجب عقد کے خلاف، کیوں کہ عقدِ اجارہ کا تقاضا ہے کہ اجرت اس وقت لازم ہوگی جب کہ معقود علیہ سے منافع کے حصول پر قدرت ہو اور ہر وہ شرط جو موجب عقد کے مخالف ہو وہ مفسدِ عقد ہوتی ہے۔

(۵) وذکر بعض المشائخ ان الاجارۃ نوعان اجارۃ علی المنافع و اجارۃ علی الاعمال وفسر النوعین بماذکرنا وجعل المعقود علیہ فی احد النوعین المنفعۃ وفی الاخری العمل وھی فی الحقیقۃ نوع واحد لانھا بیع المنفعۃ فکان المعقود علیہ المنفعۃ فی النوعین جمیعا الا ان المنفعۃ تختلف باختلاف محل المنفعۃ۔ البدائع:۱۶/۴،الھندیہ:۴۱۱/۴

بعض مشائخ نے اجارے کی دو قسمیں ذکر کی ہیں، ایک اجارہ علی المنافع اور دوسری اجارہ علی الاعمال ہے اور دونوں اقسام کی تعریف وہی کی جو اوپر ہم نے ذکر کی ہے۔ اور انہوں نے ایک قسم میں منفعت کو معقود علیہ اور دوسری میں عمل کو معقود علیہ بنایا ہے، لیکن درحقیقت یہ ایک ہی قسم ہے، کیوں کہ اجارہ بیع المنفعۃ کا نام ہے، تو لہٰذا دونوں انواع میں اصل معقود علیہ منفعت ہے، البتہ محلِ منفعت کے اختلاف کی صورت میں منفعت بھی مختلف ہوجاتی ہے۔

(۶) ومنھا ان یکون مقبوض المواجر اذا کان منقولا فان لم یکن فی قبضہ فلاتصح اجارتہ (الھندیہ:۴۱۱/۴)

ان شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ اگر شے مستاجرہ منقولی ہے تو وہ مواجر (مالک) کے قبضہ میں ہو پس اگر وہ چیز ان کے قبضہ میں نہ ہو تو اس کا اجارہ درست نہیں ہے۔

اوپر والی عبارات سے یہ امر واضح ہوجاتا ہے کہ نفسِ اجارہ کا انعقاد درست ہے، البتہ اس میں ایسی شروط وقیود لگانا کہ جس کی بناء پر احد المتعاقدین کو نفع پہنچتا ہو نہ صرف ایسی قیود درست نہیں بلکہ یہ شروط عقدِ اجارہ ہی کو فاسد کردیتی ہیں اور المیزان وغیرہ بھی اپنے گاہک کو ایسی ہی شروط وقیود کا پابند کرتا ہے، ہمارے سامنے المیزان وغیرہ کا اجارہ پروگرام ہے، جس پر بینک اور مستاجر دونوں کے دستخط ثبت ہوتے ہیں، اس میں معاہدہ یہ لیا جاتا ہے کہ اگر دورانِ مدت اجارہ کسی عذر کی بناء پر مستاجر عقدِ اجارہ فسخ کرے گا اس تاریخ کے سامنے کے خانے میں جو قیمت درج ہوگی جو المیزان وغیرہ کی طرف سے طے شدہ ہوتی ہے، مستاجر اس معقود علیہ (مثلاً کار وغیرہ) کو خریدنے کا پابند ہوگا اور اسی قیمت پر خریدے گا۔ (ملاحظہ ہو Undertaking to purchaser leased assets)۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مستاجر عقدِ اجارہ کو فسخ نہیں کرسکتا اگرچہ وہ مجبور ہی کیوں ہو، کیوں کہ اگر فسخ کرے گا تو اُسے اُس مقرر شدہ قیمت پر وہ چیز ضرور خریدنی پڑے گی، کیوں کہ معاہدے کی رو سے مستاجر اس خریداری کا پابند ہوتا ہے، اب اس شرط کا فائدہ ظاہر ہے کہ بینک ہی کو جاتا ہے، حالانکہ یہ شرط مقتضائے عقد ہی کے خلاف ہے، جس کی بناء پر عقدِ اجارہ فاسد ہوجاتا ہے، فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے کہ:

والاجارۃ تفسدھا الشروط التی لایقتضیھا العقد کما اذا اشترط علی الاجیر الخاص ضمان ما تلف بفعلہ او بغیر فعلہ او علی اجیر المشترک (۴۴۳/۴)

جو شرائط مقتضائے عقد کے خلاف ہوں وہ اجارہ کو فاسد کردیتی ہیں، مثلاً اجیر خاص پر شے مستاجرہ کی ضمان لازم قرار دی جائے، خواہ وہ اس

کے فعل سے ضائع ہوئی ہو یا کسی دوسرے کے فعل سے اور یا یہ کہ اجیرِ مشترک پر یہ ضمان لازم قرار دی جائے۔

اور درِ مختار میں ہے:

تفسد الاجارة بالشروط المخالفة لمقتضی العقد فكل ما افسد البيع مما مر يفسدها كجهالة مأجور أو أجرة۔

الدر مع الرد: ۳۲/۵

اجارہ فاسد ہو جاتا ہے اُن شرائط سے جو روحِ عقد کے خلاف ہوں' لہٰذا ہر وہ شرط جو بیع کو فاسد کر دیتی ہو' اجارہ کو بھی فاسد کر دیتی ہے' جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے' مثلاً اجرت اور ماجور مجہول ہوں۔

فقہاءِ کرام نے اس بارے میں تو تفصیل سے کلام کیا ہے کہ آیا بضرورت فسخ اجارہ کی صورت میں فریقین کی رضامندی اور قضاءِ قاضی وغیرہ بھی ضروری ہے یا نہیں' جیسا کہ فتاوی شامی (۵۳/۵، ۵۵) وتقریرات رافعی (۷۱/۵، ۲۷۰) میں موجود ہے، لیکن یہ شرط کسی فقیہہ نے نہیں لگائی کہ مستاجر عذر کی بنیاد پر عقدِ اجارہ فسخ کرنے کی صورت میں شے مستاجرہ کو خریدنے کا پابند ہوگا۔

المیزان ودیگر بنکوں کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ شے مستاجرہ کے ضمان سے بری ہوگا، یہ شرط اگرچہ صراحتاً تو نہیں لگائی جاتی لیکن ہوتی ضرور ہے' کیوں کہ المیزان ودیگر بنکوں کے قواعد کی رو سے معقود علیہ کی ہلاکت دورانِ مدتِ اجارہ کی صورت میں اس کی ضمان یا تو مستاجر پر ہوتی ہے یا پھر انشورنس کمپنی پر، کیوں کہ المیزان وغیرہ بنک اُن اثاثوں کی انشورنس کرواتا ہے' لہٰذا نتیجے کے اعتبار سے المیزان ودیگر بنک ضمان سے بری ہوتا ہے' حالانکہ فقہاءِ کرام فرماتے ہیں کہ اگر شے مستاجرہ کی ہلاکت میں مستاجر کا دخل نہ ہو تو اس پر ضمان نہیں آتی، بلکہ ضمان مؤجر یعنی مالک پر آتی ہے' چنانچہ ''الدرالمختار'' میں ہے:

ولا يضمن ماهلك فی يده وان شرط عليه الضمان لان شرط الضمان فی الامانة باطل كالمودع وبه يفتی كما عامة المعتبرات وبه جزم اصحاب المتون الدر مع الرد: ۴۵/۵

اجیر پر اگر ضمان کی شرط لگا بھی دی جائے تو بھی وہ اپنے قبضہ میں ہلاک ہونے والی چیز کا ضامن نہیں ہوگا' کیوں کہ شے مستاجرہ اجیر کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانت کی ضمان نہیں ہوتی' جس طرح مودع پر ودیعت کی ضمان نہیں ہے' یہی مفتیٰ بہ ہے' جبکہ عام معتبرات میں ہے اور اصحابِ متون نے اسی پر جزم کیا ہے۔

پھر المیزان ودیگر بینک جو عقدِ اجارہ کرتا ہے' اسی عقد میں عقدِ بیع بھی مشروط ہوتا کہ جب مدتِ اجارہ ختم ہو جائے گی تو یہی شے مستاجرہ بغیر کسی عقدِ جدید اور ثمن کے اسی سابقہ اجرت کی بناء پر مستاجر کی ملکیت میں چلی جائے گی یا پھر برائے نام سا عقد کر کے مستاجر کو مالک بنا دیا جاتا ہے، اور یہ بات کبھی تو عقدِ اجارہ ہی کے وقت مشروط ہوتی ہے اور اگر مشروط عند العقد نہ ہو تو عام اور معروف یہی ہوتا ہے، اور یہی وہ اصل مقصد ہوتا ہے جس کی بناء پر بینک اور مستاجر یہ عقد انجام دیتے ہیں، لہٰذا اس عقد اجارہ میں ایک تو ''صفقة فی صفقة'' کی خرابی پائی جاتی ہے اور تعلیق البیع کی خرابی پائی جاتی ہے، اور یہ دونوں خرابیاں ایسی ہیں کہ جن کے ہوتے ہوئے عقد کی درستگی نہیں ہو سکتی، لہٰذا بقول حضرت مفتی صاحب یہاں اصل مقصد اجارے کا تعلق قائم کرنا نہیں بلکہ اصل مقصود تو سود پر قرض دینا ہے' البتہ ٹیکس وغیرہ سے بچت کے لئے اجارہ کا نام دے دیا گیا ہے، لہٰذا اس طرح یہ معاملہ شرعاً جائز نہیں ہے۔

(۴) مضارب کے مالِ مضاربت میں تصرف کی تین صورتیں ہیں:

(۱) وہ تصرفات جن کا تعلق مضاربت یا اس کے توابع مثلاً توکیل، رہن اور ایداع وغیرہ کے ساتھ ہو، ان تصرفات کا حکم یہ ہے کہ رب المال کے ''اعمل برأيك يا اعمل بما بدالك'' (یعنی اپنی صوابدید یا جو تمہیں بہتر معلوم ہو' کے مطابق کام کرو) کہنے کے بغیر بھی مضارب کو ان تصرفات کا حق حاصل ہوتا ہے۔

(۲) وہ تصرفات کہ جن میں مالِ مضاربت کے ساتھ مضارب اپنا یا کسی دوسرے کا مال خلط کرے اور اسے بطور شرکت دے دے، ان تصرفات کا حکم یہ ہے کہ رب المال کے قول ''اعمل برأيك'' وغیرہ کے بغیر مضارب کو ان تصرفات کا حق حاصل نہیں ہوتا، جیسا کہ ''الدرالمختار'' میں ہے:

لايملك المضاربة والشركة والخلط بمال نفسه الا باذن او اعمل برأيك اذ الشیء لايتضمن مثله۔

(۵۴۱/۴) ط: رشیدیہ

اورعلامہ شامی رحمہ اللہ فتاویٰ تاتارخانیہ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

والاصل ان التصرفات فی المضاربة ثلاثة اقسام: قسم هو من باب المضاربة وتوابعها فیملکه من غیر ان یقول له اعمل ما بدالک کالتوکیل بالبیع والشراء والرهن والارتهان والاستئجار والایداع والابضاع والمسافرة، وقسم لایملک بمطلق العقد بل اذا قیل: اعمل برأیک کدفع المال الی غیره مضاربة او شرکة او خلط مالها بماله او بمال غیره وقسم لایملک بمطلق العقد ولابقوله: اعمل برأیک الا ان ینص علیه وهو مالیس بمضاربة ولایحتمل ان یلحق بها کالاستدانة علیها   الشامیہ:۵۴۱/۴

اورملک العلماء علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

واما القسم الذی للمضارب ان یعمله اذا قیل له اعمل برأیک وان لم ینص علیه فالمضاربة والشرکة والخلط' فله ان یدفع مال المضاربة الی غیره وان یشارک غیره فی مال المضاربة شرکة عنان وان یخلط مال المضاربة بمال نفسه اذا قال له رب المال اعمل برأیک ولیس له ان یعمل شیئا من ذالک اذا لم یقل ذالک۔   بدائع:۱۳۳/۵

واما الخلط فلانه یوجب فی مال رب المال حقا لغیره فلایجوز الا باذنه   بدائع:۱۳۳/۵

یعنی مضارب کا اپنے مال یا کسی دوسرے کے مال کے ساتھ مالِ مضاربت کو رب المال کی اجازت کے بغیر خلط کرنا اس لئے جائز نہیں کہ ایسا کرنے کی وجہ سے رب المال کے مال میں سے کسی دوسرے کا حق متعلق ہوجاتا ہے' لہٰذا اس کی اجازت کے بغیر ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مضارب کا مالِ مضاربت میں اپنا مال شریک کرنا یا کسی اور کا مال شریک کرنا یا کسی اور کو بطورِ مضاربت کے وہ مال دینا یہ ان تصرفات میں سے ہے جو رب المال کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں، لہٰذا رب المال اگر اس کو اجازت دے دے تو مضارب کے لئے ایسا کرنا درست ہے ورنہ جائز نہیں ہے، لہٰذا مضارب کو اگر رب المال کی طرف سے اجازت مل جائے تو وہ مضاربت میں اپنے مال سے جب شریک ہوگا تو نفع ہونے کی صورت میں اپنے مال کا نفع نکال کر مابقیہ نفع میں وہ رب المال کے ساتھ طے شدہ حصہ میں شریک ہوگا۔ البتہ نقصان کی صورت میں مضارب پر ضمان نہیں آئے گی۔

بدائع الصنائع میں ہے:

وکذا له ان یخلط مال المضاربة بمال نفسه لانه فوض الرأی الیه وقد رأی الخلط واذا ربح قسم الربح علی المالین فربح ماله یکون له خاصة وربح مال المضاربة یکون بینهما علی الشرط۔   بدائع الصنائع:۱۳۶/۵

اوراسی طرح مضارب کو مالِ مضاربت اپنے مال کے ساتھ ملانا جائز ہے' اس لئے کہ رب المال نے مالِ مضاربت میں تصرف کرنے کی رائے اس پر چھوڑ دی ہے' لہٰذا نفع ہوا تو اسے دونوں احوال پر تقسیم کرے گا پس اس کے مال کا نفع خاص اسی کے لئے ہوگا اور مالِ مضاربت کا نفع دونوں میں شرط کے موافق تقسیم ہوگا۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

اما ان یقول المالک فی کل من المضاربین اعمل برأیک ... ففی الوجه الاول لایضمن مطلقا

اگر مالک دونوں مضاربتوں میں یوں کہے کہ تم اپنی صوابدید کے مطابق کام کرو' تو اس پہلی صورت میں مضارب نقصان کا ضامن نہیں ہوگا۔

اور اگر مالک کی اجازت کے بغیر مضارب ایسے تصرفات کرتا ہے کہ جنہیں رب المال کی اجازت کے بغیر انجام دینے کا اسے حق نہیں ہوتا اس صورت میں اگر نقصان ہوا تو اس کی ضمان مضارب پر ہی آئے گی' مالک اس ضمان سے بری ہوگا' کیوں کہ مضارب نے مالک کے امر کی مخالفت کی ہے'

فتاویٰ شامی میں ہے:

فان فعل ضمن بالمخالفة وکان ذلک الشراء له ولم یتصرف فیه ، (قوله الشراء له) وله ربحه وعلیه خسرانه ولکن یتصدق بالربح عندهما وعند ابی یوسف یطیب له... (قوله ولو لم یتصرف) اشار الی ان اصل الضمان واجب بنفس المخالفة لکنه غیر قادر الا بالشراء فانه علی عریضة الزوال بالوفاق وفی روایة الجامع انه لایضمن الا اذا اشتری والاول هو الصحیح کما فی الهدایة۔   الفتاوی الشامیہ (۵۴۲/۴) ط: رشیدیہ

پس اگر اس نے ایسا کیا تو مالک کی مخالفت کی بناء پر ضامن ہوگا اور یہ خریداری مضارب ہی کی ہوگی اگر چہ اس نے اس میں تصرف نہ کیا ہو،

مصنفؒ کا قول (الشراء لہ) کہ خریداری اس کی ہوگی، اور نفع ونقصان بھی اسی کا ہوگا، البتہ طرفینؒ کے نزدیک نفع کا صدقہ کرے گا اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس کے لئے نفع حلال ہے۔... مصنفؒ کے قول "ولولم یتصرف" سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مالک کی نفسِ مخالفت ہی سے ضمان واجب ہو جاتی ہے' البتہ خریداری کے بغیر وہ قادر نہیں ہوتا' کیوں کہ اس کا زوال ممکن ہے اور جامع الصغیر کی ایک روایت ہے کہ مضارب پر بغیر خریداری کے ضمان لازم نہیں آتا۔ لیکن علامہ شامیؒ نے فتاوی تاتارخانیہ سے نقل کیا ہے کہ یہ ساری تفصیل کہ مضارب کو مالک کی اجازت کے بغیر اس قسم کا تصرف روا نہیں' اگر مضارب نے ایسا تصرف کیا تو ضمان کا ذمہ دار ہوگا، اس وقت ہے کہ جب اس علاقے' شہر کے تاجروں کا عام رواج یہ ہو کہ وہ مضارب کو خلطِ مال وغیرہ سے منع کرتے ہوں' اور اگر تاجروں کے عرف میں مضارب کے ایسا کرنے پر رب المال کی طرف سے کوئی ممانعت اور روک رکاوٹ نہ ہوتی ہو تو پھر مضارب خلطِ مال کی بناء پر ہونے والے نقصان کی ضمان سے بری رہے گا۔ وہذا نصہ

(قوله والخلط بمال نفسه) اى او غيره كما فى البحر، الا ان تكون معاملة التجار فى تلك البلاد ان المضاربين يخلطون ولا ينهونهم فان غلب التعارف بينهم فى مثله وجب ان لايضمن كما فى التاتار خانيه۔ رد المحتار: ۵۴۱/۴،

ط: رشیدیہ

اس ساری تفصیل کے پیشِ نظر اگر رب المال (اکاؤنٹ ہولڈر) اپنے مضارب (المیزان بینک) کو اس بات کی اجازت دے دیتا ہے یا تاجروں کے یہاں یہ معروف ہو کہ وہ مضارب کو خلط مال سے نہیں روکتے تو ایسی صورت میں بینک کا ایک ہی وقت میں مضارب اور شریک ہونا جائز ہے، ورنہ بصورتِ دیگر جائز نہیں ہے۔

(۵) علامہ حموی رحمہ اللہ نے "الاشباہ والنظائر" کی شرح میں علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ کی فتح القدیر سے انسانی احوال کی پانچ صورتیں نقل فرمائی ہیں' جن کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) ضرورت: یعنی وہ حالت کہ جس میں حرام وممنوع اشیاء کے استعمال نہ کرنے کی صورت میں انسان کے مرنے یا قریب الموت ہو جانے کا خطرہ یقینی ہو۔ اس صورت کا حکم یہ ہے کہ اس مرتبہ میں جان بچانے کے لئے حرام اور ممنوع اشیاء کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔

(۲) حاجت: وہ حالت کہ جس میں حرام اور ممنوع اشیاء کا استعمال نہ کیا جائے تو موت یا قریب المرگ ہونے کا خطرہ تو نہیں ہوتا البتہ مشقت میں پڑنے کا امکان ضرور ہوتا ہے' اس کا حکم یہ ہے کہ اس حالت میں حرام کا استعمال تو روا نہیں ہوتا البتہ روزہ افطار کرنے کی اجازت ہو جاتی ہے۔

(۳) منفعت: یہ وہ درجہ ہے کہ جس میں انسان ایسی چیز کے استعمال کی خواہش رکھتا ہے جس کے استعمال سے اس کے بدن کو فائدہ ہوتا ہے' مثلاً گندم کی روٹی کھانا' بکری کا گوشت کھانا وغیرہ' لیکن عدمِ استعمال کی وجہ سے نہ موت کا خطرہ ہو اور نہ ہی مشقت میں پڑنے کا خطرہ ہوتا ہے۔

(۴) زینت: وہ درجہ ہے کہ جس میں محض تفریحِ طبع وتسکینِ خاطر مقصود ہوتی ہے، بدن کو کوئی خاص تقویت بھی نہیں پہنچتی' جیسے میٹھی میٹھی چیزیں کھانا وغیرہ۔

(۵) فضول: یہ وہ درجہ ہے جس میں زینت اپنی حد سے بھی متجاوز ہو جاتی ہے اور مقصود محض خواہشاتِ نفسانیہ کا پورا کرنا ہوتا ہے' جیسے وسعتِ معیشت کے لئے حرام اور مشتبہ چیزیں حاصل کرنا وغیرہ۔

ان پانچ صورتوں میں سے صرف پہلی صورت یعنی ضرورت کے درجے میں حرام اور مشتبہ چیزوں کا استعمال صرف ضرورت کی حد تک جائز ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ بقیہ کسی بھی صورت میں حرام کے استعمال کی اجازت نہیں دی جاتی ہے۔

ملاحظہ ہو: شرح الحموی علی الاشباہ (۲۵۲/۱) ط: ادارۃ القرآن کراچی

سود کی حرمت میں کسی بھی قسم کے شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے، قرآنِ کریم کی آیات اور احادیث کا ایک معتدبہ ذخیرہ' اجماعِ امت اور اقوالِ فقہاء سب ہی اس بات پر متفق ہیں کہ سود قطعی حرام ہے' خواہ کسی بھی شکل میں اس کا رواج ہو' حرمت بہر حال اس کا خاصہ لازمہ ہے۔ اس لئے سود کے استعمال کی کوئی گنجائش نہیں دی گئی۔ الا یہ کہ انسان درجہ ضرورتِ شدیدہ تک پہنچ جائے' تب کسی بھی حرام اور مشتبہ چیز کے بقدرِ ضرورت استعمال کی اجازت ہوتی ہے۔ اپنی تجارت کو فروغ دینا "ضرورت" کی تعریف میں کسی بھی طرح داخل نہیں ہے' بلکہ اسے درجہ فضول میں داخل کرنا زیادہ مناسب ہے۔ علامہ حموی رحمہ اللہ نے فضول کی مثال میں "توسع بأکل الحرام والشبہۃ" ہی کو ذکر فرمایا ہے۔

(حوالہ بالا)

لہٰذا تجارتی لین دین کے لئے کسی بھی شخص یا ادارے کا سودی قرض لینا جائز نہیں ہے۔ اور اگر کوئی ادارہ سودی قرض تجارتی مقصد کے لئے لیتا ہے تو ایسے ادارے یا شخص کے ساتھ تجارتی معاملہ رکھنا بھی ناجائز و حرام ہے۔ اس لئے المیزان و دیگر بینک کے لئے محض ماتحتی کی بناء پر اسٹیٹ بینک سے سودی قرضہ لینا ناجائز و حرام ہے۔ اور اگر المیزان و دیگر ایسا قرض لیتا ہے تو کسی بھی شخص کا شرکت و مضاربت کے طور پر المیزان و دیگر بینک میں کھاتہ کھولنا جائز نہیں ہے، حدیثِ پاک میں حرام تو کیا مشتبہ چیزوں سے بچنے کی بھی سخت تاکید وارد ہوئی ہے۔ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ:

الحلال بين والحرام بين وبين ذلک امور مشتبهات لايدری كثير من الناس امن الحلال ام من الحرم فمن تر كها استبرأ لدينه وعرضه فقد سلم ومن واقع شيئا منها يوشک ان يواقع الحرام، كما انه من يرعی حول الحمی يوشک ان يواقعه، الاوان لكل ملک حمی الا وان حمی الله محارمه۔ ترمذی: ۳۵۹/۱ ابواب البیوع باب ماجاء فی ترک الشبہات۔ بخاری ۱۳/۱ کتاب الایمان باب فضل من استبرأ لدینہ۔ مسلم ۲۸/۲ کتاب المساقات والمزارعۃ، باب اخذ الحلال وترک الشبہات، جامع العلوم والحکم فی شرح خمسین حدیث من جوامع الکلم لابن رجب الحنبلیؒ ص: ۵۸۔

گذشتہ صفحات کی تفصیل کو مدِ نظر رکھتے ہوئے آپ کے سوالنامے کے مندرجات کا مختصر جواب یوں ہے کہ:

1۔ المیزان و دیگر بینکوں کے مشارکہ و مضاربہ میں متعدد شرعی خرابیاں پائی جاتی ہیں اس لئے اس میں کاروبار جائز نہیں ہے۔

2۔ قسطوں کی ادائیگی میں تاخیر کی بناء پر "صدقہ" یا Charity کے نام سے جو رقم لی جاتی ہے اس کے اور سود کے درمیان سوائے نام کی تبدیلی کے کوئی اور فرق نہیں اس لئے یہ رقم لینا دینا جائز نہیں ہے۔

3۔ اگر مشارکت و مضاربت ختم نہ کرنے کی شرط عقد کی ابتداء میں اس طور پر لگائی جائے کہ یہ شرط صلب عقد میں داخل ہو تو اس سے شرکت و مضاربت باطل ہو جائے گی، ورنہ حسب تصریح صاحب البدائع خود یہ شرط لغو ہو جائے اور عقد درست رہے گا۔ البتہ رب المال اور شریک یعنی اکاؤنٹ ہولڈر کو عقدِ شرکت و مضاربت ختم کرنے کا کلی اختیار حاصل ہو گا کہ جب چاہیں ختم کر سکتے ہیں شرعاً ان پر کوئی پابندی نہیں۔

4۔ انشورنس فقہاء کرام کے نزدیک ناجائز ہے اس لئے اپنی کسی بھی چیز کی انشورنس کروانا جائز نہیں ہے۔

5۔ شرکت و مضاربت میں اصل معقود علیہ نفع ہی ہوتا ہے اسی لئے فقہاء نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ عقد کی ابتداء ہی میں نفع کا تناسب معلوم ہونا ضروری ہے۔ اگر یہ تعیین ابتداء ہی میں نہ کی گئی تو نفع مجہول رہے گا جس کی وجہ سے عقدِ شرکت و مضاربت ہی باطل ہو جاتا ہے لہٰذا یہ جہالت مفسد ہو گی۔

6,7۔ کار اجارہ سکیم میں بھی شرعی خرابیاں پائی جاتی ہیں اور اجارہ منتہی بالتملیک بالعقد السابق بھی جائز نہیں کیوں کہ اس میں "صفقۃ فی صفقۃ" اور "تعلیق بالبیع" وغیرہ خرابیاں موجود ہیں۔ اس لئے یہ جائز نہیں ہے۔

8۔ یہ ربح مالم یضمن ہے اس لئے ناجائز ہے۔

9۔ تلفیق تو بالاتفاق باطل ہے اور خروج عن المذہب بھی صرف ضرورتِ شدیدہ اور اضطرار کی حقیقی تحقق پر موقوف ہے اور یہ ضرورت چونکہ یہاں نہیں پائی جاتی اس لئے خروج عن المذہب بھی جائز نہیں۔ **وان الحكم والفتيا بالقول المرجوح جهل وخرق للاجماع وان الحكم الملفق باطل بالاجماع (در مختار علی هامش رد المحتار ج ۱ ص ۵۵)**

10۔ کاروبار کو وسیع کرنا ضرورت نہیں بلکہ "درجہ فضول" کے تحت داخل ہے اس کے لئے سودی قرضہ لینا قطعاً جائز نہیں ہے جیسا کہ سابق میں امام حموی رحمہ اللہ کی شرح الاشباہ کے حوالے سے تفصیل گذر چکی ہے۔

11۔ اگر بینک میں اکاؤنٹ کھولتے وقت بینک کے ذمہ دار اکاؤنٹ کھولنے والے کو اس کی وضاحت کر دیں کہ آپ کا بینک کے ساتھ مضاربت کا علاقہ ہے اور بینک اپنی پونجی لگا کر خود بھی اس میں شریک ہو گا یا کسی اور کی رقم آپ کے مال کے ساتھ ملا کر کاروبار کرے گا، اس وضاحت کے بعد اگر اکاؤنٹ ہولڈر یعنی رب المال اس کی صریح اجازت دے دے تو بینک کا شریک ہونا درست ہے، اور اگر اکاؤنٹ ہولڈر اس سے لاعلم ہو یا وہ اجازت نہ دے تو ایسی صورت میں بینک کا ایسا کرنا شرعاً ناجائز ہے۔ جیسا کہ سابق میں علامہ شامی کی عبارت میں فتاویٰ التاتارخانیہ کے حوالے سے تفصیلاً گذر چکا ہے۔



ھذا ما عندی واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم

[signature]

خادم الحدیث والافتاء جامعہ اشرفیہ لاہور

...ir Sultan

Serial No. :> 3977

Fatwa No. :> 377 / 34

Date :> 8/3/2008

Email :

... Pakistan meen Islamic Banking hai ya nhin??? ... maine pari information li lai Bank ... sirf ... sood hai... sood.. Khuda k leye ... mushkil hal karen ... jo pesy miltey hain unka naam es leye estimal ... kerty??? Kaya Logo ne Taqi Usmani sahab ke bare mein ... ISLAM main Bank hai ya nahi??? Fatwa ... Aamir

السلام علیکم

پاکستان میں اسلامی بنکنگ ہے یا نہیں؟ لوگ مفتی تقی عثمانی صاحب کا نام لیتے ہے، جب کہ میں نے بنکوں کی پوری معلومات لی ہے اسلامی بنکنگ نہیں صرف دکھاوا ہے.... سب سود ہے.... سود. خدا کے لئے میری مشکل حل کریں۔ ایک صاحب نے کہا ہے تقی عثمانی صاحب کو پیسے ملتے ہیں ان کا نام اس لئے استعمال ہو رہا ہے۔ اگر ایسا ہو تو وہ منع کیوں نہیں کرتے؟ یہ لوگوں نے تقی عثمانی صاحب کے بارے میں کہا ہے کہ وہ نماز نہیں کرتے ہے۔ اسلام میں بنک ہے یا نہیں؟ فتویٰ دے اس پر؟ عامر

الجواب حامداً و مصلیاً

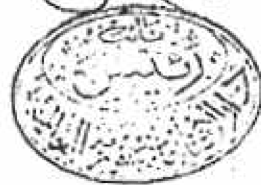
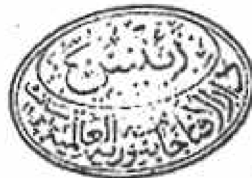
پاکستان میں المیزان اور بنک الاسلامی وغیرہ کو بعض علماء کی طرف سے جو کاروباری فارمولا بنا کر دیا گیا ہے وہ اگرچہ دوسرے مروج بنکوں سے کہیں بہتر اور شریعت مطہرہ کے بھی قریب تر ہے مگر اس نظام کو چلانے والے افراد اصول شرعیہ سے ناواقفیت اور شرعی معاملات سے جہالت کی بناء پر عموماً ان معاملات اور فارمولوں کو عملی طور پر بجا لانے میں بہت سی غلطیوں کا شکار اور عملاً غیر اسلامی بنکوں کے طریقۂ کار پر عمل پیرا ہیں جو دراصل ضابطے کی خرابی اور غلطی نہیں بلکہ متعلقہ عملہ کی ناسمجھی اور غلطی ہے جس کی بناء پر انجام دیا جانے والا معاملہ بھی شرعاً ناجائز ہو جاتا ہے اس لئے انتظامیہ کی غلطی کو حضرت مفتی صاحب کی طرف منسوب کرنا اور اس کی بنیاد پر بدگمانی کرنا بلکہ الزام تراشی پر اتر آنا انتہائی نامناسب حرکت ہے اس سے احتراز لازم ہے۔ تاہم ان اداروں کے غیر سرکاری اور پرائیویٹ ہونے کی وجہ سے ان کے اصول و ضوابط کے بدلنے کا بھی اندیشہ رہتا ہے جس کی بناء پر اکثر علماء کرام ان بنکوں کے ذریعہ کی جانے

...... جاری ہے ......

والی سرمایہ کاری کو بھی شرعًا ناجائز اور حرام بتلاتے ہیں حالاں کہ بنیادی فارمولے کے
درستگی کی صورت میں اگر اصول شریعہ سے واقفیت رکھنے والے کسی معتمد شرعی
ایڈوائزر کی نگرانی میں یا اس پورے معاملہ اور معاہدہ کی وضاحت لکھ کر کسی بھی معتمد
دارالافتاء سے اس کی حقیقت درست معلوم ہونے کی صورت میں ایسے بینک کے ساتھ
معاملہ کرلیا جائے تو یہ شرعًا بھی جائز اور درست کہلائے گا اور اس میں کسی کا اختلاف
بھی نہیں۔ . . . .

واللہ تعالیٰ اعلم
بندہ عبد العزیز کان اللہ لہ
دارالافتاء جامعہ منوریہ عالمیہ
۸ ربیع الاول ۱۴۲۹ھ

الجواب صحیح
بندہ سیف الرحمن
دارالافتاء جامعہ منوریہ
۹ ربیع الاول ۱۴۲۹ھ


۲۶/۳/۰۸

معزز و محترم مفتی حمید اللہ جان صاحب، رئیس دار الافتاء جامعہ اشرفیہ لاہور و رئیس دار الافتاء والارشاد جامع مسجد فاطمہ، لاہور۔

ملحق ۱۷ (۵۴۴)

السلام علیکم!

امید ہے آنجناب ایمان و سلامتی کی بہترین حالت میں ہوں گے۔

احقر جامعہ پنجاب میں پی۔ایچ۔ڈی کا طالب علم ہے۔ اس سلسلے میں ایک مقالہ بعنوان "عصری اجتہادی مسائل اور اردو فقہی ادب" لکھ رہا ہے۔ اسی حوالے سے کریڈٹ کارڈ کے متعلق آنجناب کی رائے بصورت فتویٰ معلوم کرنا چاہتا ہے۔ درج ذیل تنقیحی امور پر نظر فرما کر مفصل فتویٰ عنایت فرمائیں۔

۱۔ کریڈٹ کارڈ ایک چھوٹے سائز کا پلاسٹک کارڈ ہوتا ہے جو بینک جاری کرتا ہے۔ اس کارڈ کے اوپر حامل کا نام، تصویر، مدت وغیرہ امور لکھے ہوتے ہیں۔

۲۔ حامل اس کارڈ کے ذریعے ATM مشین سے نقد قرض حاصل کر سکتا ہے۔ اس قرض پر بہر حال اسے سود ادا کرنا پڑتا ہے۔ سود کی ادائیگی کی شرط معاہدہ نامہ میں صراحتاً مذکور ہوتی ہے۔

۳۔ حامل اس کارڈ کے ذریعے خریداری، ہوٹلوں، تفریح گاہوں، کلبوں میں ترجیحی حق یا رعایت بھی حاصل کرتا ہے۔ کارڈز کے ذریعے خریداری کی صورت میں وہ جتنی رقم استعمال کرتا ہے اسے یہ رقم بنک کو واپس کرنا پڑتی ہے۔ اگر وہ ایک محدود مدت کے اندر یہ قرض رقم بنک کو واپس کر دے تو اسے کوئی سود ادا نہیں کرنا پڑتا۔ ہاں اگر اس مدت کے بعد رقم واپس کرے تو اسے سود ادا کرنا پڑتا ہے۔

۴۔ بعض بنکوں کی طرف سے یہ شرط ہے کہ کارڈ کے اجراء سے قبل حامل کا اکاونٹ بنک میں ہونا چاہیئے جبکہ بعض یہ شرط نہیں لگاتے۔

۵۔ اکثر اوقات حامل کو اس کارڈ کے ذریعے انشورنس کی سہولت بھی دی جاتی ہے۔

کریڈٹ کارڈز کے بارے میں مندرجہ ذیل امور کا جواب مطلوب ہے

۱۔ کیا ان کارڈز کا استعمال اس شخص کیلئے جائز ہے جو ظن غالب ملحق بالیقین رکھتا ہو کہ وہ ان کارڈز کے ذریعے نقد قرض حاصل نہیں کرے گا اور نہ ہی خریداری کی صورت میں محدود مدت سے تجاوز کر کے سود کی نوبت آنے دے گا۔ بعض اداروں کا یہ کہنا ہے کہ اگرچہ حامل معاہدہ

میں بروقت ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں اور نقد قرض استعمال کرنے کی صورت میں سود ادا کرنے کا اقرار کرتا ہے تاہم جب اسکا یقین ہے کہ وہ اسکی نوبت نہیں آنے دے گا اور اسے اس کارڈ کے ذریعے سفر و حضر طریق کا فائدہ بھی حاصل ہوتا ہے، لہذا سود کی ادائیگی کی شرط محض اس کے تحریر ہونے کی بنا پر گناہ کا باعث نہ ہوگی۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ قرض ایک تبرع ہے اور تبرعات میں شرط فاسد سے معاملہ فاسد نہیں ہوتا لہذا سود کی شرط مفسد نہیں ہے۔ البتہ یہ شرط لگانا گناہ ہے لیکن اگر اسکا یقین ہے کہ وہ اسکی نوبت نہیں آنے دیگا تو وہ ان شاء اللہ گناہ گار نہ ہوگا۔

۲۔ بینک حامل سے اس کارڈ کے استعمال پر سالانہ فیس وصول کرتا ہے۔ یہ فیس ادا کرنا اور بینک کا وصول کرنا کیسا ہے۔

۳۔ حامل کو اس کارڈ کے ذریعے جو انشورنس کی سہولت ملتی ہے وہ جائز ہے یا نہیں۔

آخر میں عرض ہے کہ جواب سے جلد از جلد مطلع فرمائیں۔

واجرکم علی اللہ تعالی

حافظ عبدالباسط خان

طالب علم پی۔ ایچ۔ ڈی، شعبہ علوم اسلامیہ، جامعہ پنجاب لاہور۔

الجواب باسم الملک الوھاب

(۱)۔ چونکہ کریڈٹ کارڈ میں پہلے سے یہ بات طے شدہ ہوتی ہے کہ اگر مقررہ تاریخ تک رقم ادا نہ کی تو پھر زائد رقم ادا کرنی ہوگی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی تفریق کے بغیر ہر طرح کے قرض پر نفع کے حصول کی شرط کے ساتھ عقد کو سودی عقد قرار دیا ہے اور سود کی حرمت واضح ہے لہذا کریڈٹ کارڈ کا خریدنا ناجائز و حرام ہے خواہ وہ کسی بھی نیت سے ہو۔

بعض حضرات کا قرض کو عقد تبرع کی دلیل بنا کر معاملہ کے عدم فساد کا قول کرنا صحیح نہیں کیونکہ قرض مشروط بالنفع تبرع نہیں ہے۔

نیز یہ کہنا کہ وقت کے اندر ادا نہ کرنے کی صورت میں مزید رقم کارڈ کے مصارف ہیں یہ بھی درست نہیں کیونکہ کارڈ کے مصارف تو ہر حال میں ہوتے ہیں تو اس کو مشروط

(آگے جاری ہے)

بالتاخیر عن وقت الاداء قرار دینا کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

عن جابر رضی اللہ عنہ قال لعن رسول اللہ آکل الربوٰ و موکلہ وکاتبہ وشاھدیہ۔ (مشکوٰۃ شریف ص ۲۴۵ باب الربا)

قال فی البدائع ومنھا الخلو عن احتمال الربا فلا تجوز المجازفۃ فی اموال الربا بعضھا ببعض لأن حقیقۃ الربا کما ھی مفسدۃ للعقد فاحتمال الربا مفسد له ایضًا لقول عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ "ما اجتمع الحلال والحرام فی شیء إلا وقد غلب الحرام الحلال" (بدائع الصنائع ج ۴ ص ۴۱۸)

قال فیه ایضًا والصحیح قولنا لما روی ابو حنیفۃ عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده أن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم نھی عن بیع وشرط والنھی یقتضی فساد المنھی فیدل علی فساد کل بیع وشرط إلا ما خص عن عموم النص و لأن ھذه الشروط بعضھا فیه منفعۃ زائدۃ ترجع إلی العاقدین أو إلی غیرھما وزیادۃ منفعۃ مشروطۃ فی عقد البیع تکون ربًا والربا حرام والبیع الذی فیه ربًا فاسد اھ (ایضًا ص ۳۸۸)

قال فی الشامیۃ، اما ان یشترط علیه فی القرض أن یاخذھا تبرعًا أو شراءً أو لم یشترط ولکن یعلم انه یدفع لھذا اوقال قبل ذلک ففی الوجه الاول والثانی لا یجوز لانه قرض جر منفعۃ وفی الوجه الثالث جاز لانه لیس بشرط منفعۃ فاذا أخذ یقول فی کل وقت یاخذھو علی ما طمعتک علیه اھ اقول الوجه الثالث یلزم منه الثانی فکان ینبغی أن یکره ایضا الا أن یحمل الثالث علی ما اذا امر منا وقت القرض عن الشرط المذکور بینھما قبله اھ (شامی ج ۵ ص ۲۷۹)

(۲)۔ جائز نہیں ہے۔

(۳) حقیقتاً انشورنس کا معاملہ ربوا ہے اس طرح کہ انشورنس کرانے والا کمپنی کو روپیہ قرض دیتا ہے اور کمپنی والے بصورت ھلاک انشورنس شدہ چیز کے اس جمع شدہ قرض کیوجہ سے مزید اضافی رقم بلا معاوضہ دیتے ہیں

(آگے جاری ہے)

جوکم سراسر سود ہے۔

کل قرض جر نفعًا فھو ربوا

قال فی الدر: الربوا ھو فضل خال عن عوض بمعیار شرعی مشروط لاحد المتعاقدین فی المعاوضۃ اھ (در المختار ج ٤ ص ١٩٦)

قال فیہ ایضًا: ان شرط المال فی المسابقۃ من جانب واحد وحرم لو شرط فیما من الجانبین لانہ یصیر قمارًا۔ قال فی الشامیۃ (قولہ لانہ یصیر قمارًا) لان القمار من القمر الذی یزداد تارۃ و ینقص اخری وسمی القمار قمارًا لان کل واحد من المقامرین ممن یجوز أن یذھب مالہ الی صاحبہ ویجوز أن یستفید مال صاحبہ و ھو حرام بالنص اھ (الشامیۃ ج ٥ ص ٢٨٥)

واللہ اعلم بالصواب

بندہ محمد آصف جمبری

المتخصص فی الافتاء

دار الافتاء والارشاد

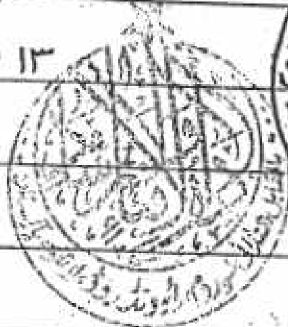
لاھور

١٣ صفر ١٤٢٩ھ

الجواب صحیح

حمید اللہ جان





معزز و محترم ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب، رئیس دار الافتاء والتحقیق، مسجد الہلال، چوبرجی پارک، لاہور ملحق ۱۸ (۵۲۸)

السلام علیکم!

امید ہے کہ آنجناب صحت اور ایمان کی بہترین حالت میں ہوں گے۔

عرض ہے کہ میں جامعہ پنجاب میں پی ایچ ڈی کا طالب علم ہوں۔ اس سلسلے میں ایک مقالہ بعنوان ''عصری اجتہادی مسائل اور اردو فقہی ادب'' لکھ رہا ہوں۔ آنجناب کی تصنیفات سے خوب مستفید ہو رہا ہوں۔ البتہ کریڈٹ کارڈ کے متعلق آپ کا موقف کسی جگہ نہیں مل سکا۔ کچھ فتاویٰ جات اور آراء اس کے حق میں ملی ہیں۔ احقر چاہتا ہے کہ ان آراء کو آپ کے سامنے پیش کر کے تفصیلی فتویٰ لے لیا جائے۔ احقر اس استفتاء کے ساتھ مذکورہ آراء لف کر رہا ہے (مجلس شرعی مبارکپور انڈیا، دار العلوم کراچی، جامعہ احتشامیہ کراچی کے فتاویٰ جات متعلقہ کریڈٹ کارڈ استفتاء کے ساتھ لف ہیں) تا کہ آنجناب کو تفصیلی طور پر دیکھنے کا موقع مل جائے۔

امید ہے کہ آپ مفصل رائے سے جلد از جلد آگاہ فرمائیں گے۔ محدود وقت کے باعث مکرر گزارش ہے کہ جواب جلد عنایت فرمائیں۔

واجرکم علی اللہ

حافظ عبدالباسط خان

طالب علم پی ایچ ڈی،

شعبہ علوم اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور

الجواب باسم الملک الوہاب

Credit Card کا معاملہ محض چند ایک افراد کا نہیں، بلکہ پوری اجتماعیت کا ہے اسی بہانے سے مفسد لوگ مسلمانوں کو بھی سود میں ملوث کرتے ہیں۔ اس کی اجازت میں یہ خرابیاں ہیں۔

1۔ اپنے اختیار سے بلا کسی مجبوری کے یہ معاہدہ کرنا کہ بروقت ادائیگی نہ کی تو سود ادا کروں گا، گناہ ہے اور غیرت دینی کے خلاف ہے۔ ضرورت تو Debit Card سے بھی پوری ہو سکتی ہے اور اگر کسی شخص کو کوئی خاص مجبوری ہو جیسے کوئی ادائیگی کرنی ہو اور وہ صرف کریڈٹ کارڈ ہی سے ہو سکتی ہے، Debit Card بھی نہ چلتا ہو تو خصوصی طور پر اس شخص کو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ غرض پوری کرنے کے لیے کریڈٹ کارڈ لے لے اور استعمال کر کے اسے واپس کر دے۔

2۔ جب جواز کا عمومی فتویٰ دیا جائے تو اس بات کا مشاہدہ اور تجربہ بعید نہیں کہ لینے والوں کی اچھی خاصی تعداد بہر حال سود میں ملوث ہو جائے گی۔ کیونکہ لاپرواہی عام ہے اور جو ذمہ دار بھی ہیں ان کے پاس بھی کیا ضمانت ہے کہ وہ بروقت ادائیگی ضرور کر دیں گے۔

3۔ کمیشن کے طور پر بنک جو کچھ وصول کرتا ہے، اس کو عوض خدمت Service Charges قرار دینا غلط ہے، کیونکہ خدمت تو ہر رقم پر یکساں ہی ہوتی ہے، خواہ دس ہزار کی ہو یا دس لاکھ کی ہو جبکہ بنک اپنی کمیشن رقم کے تناسب سے لیتا ہے۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم

عبدالواحد غفرلہ
۱۶ محرم الحرام ۱۴۲۹ھ



بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محترم جناب حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

جناب سے گزارش یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ کے بارے میں تفصیل سے حکم بیان فرمادیں کہ آیا اس کو استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں، نیز کریڈٹ کارڈ کی اور اقسام جو رائج ہیں ان کا حکم بھی بیان فرمادیں۔

جزاکم اللہ تعالیٰ

فیصل صدیقی



( )

الجواب حامداومصلیا

آجکل رائج کارڈ کی تین اقسام پائی جاتی ہیں۔

۱) ڈیبٹ کارڈ Debit Card

۲) چارج کارڈ Charge Card

۳) کریڈٹ کارڈ Credit Card

۱) ڈیبٹ کارڈ

اس کارڈ کے حامل کا پہلے سے اکاؤنٹ اس ادارے میں موجود ہوتا ہے جس ادارے کا اس نے کارڈ حاصل کیا ہے۔
حامل بطاقہ یعنی کارڈ ہولڈر اس کارڈ کو جب بھی استعمال کرتا ہے، ادارہ اسکے اکاؤنٹ میں موجود رقم سے اسکی ادائیگی کر دیتا ہے۔
اس میں حامل بطاقہ کو ادھار کی سہولت حاصل نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ صرف اس وقت تک کارڈ کو استعمال کر سکتا ہے جب تک اس کے اکاؤنٹ میں رقم موجود ہے۔

ادارہ اس کارڈ کو جاری کرنے کی فیس وصول کرتا ہے۔

اس کارڈ کو استعمال کرنا بلا شبہ جائز ہے اور اس کے ذریعہ خرید و فروخت کرنا درست ہے۔ کیونکہ اس میں نہ قرض کی صورت ہے نہ سود کی۔ البتہ حامل بطاقہ کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس کارڈ کو غیر شرعی امور میں استعمال نہ کرے۔

۲) چارج کارڈ

اس کارڈ کے حامل کا ادارے میں پہلے سے اکاؤنٹ نہیں ہوتا ہے بلکہ ادارہ حامل بطاقہ کو ادھار کی سہولت فراہم کرتا ہے
حامل بطاقہ کو ایک متعین ایام کی ادھار کی سہولت میسر ہوتی ہے جس میں اس کو ادارے کو ادائیگی کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اگر اس مدت میں ادائیگی ہو جائے تو سود نہیں لگتا۔ البتہ اگر حامل بطاقہ نے وقت پر ادائیگی نہ کی تو پھر اس کو سود کے ساتھ ادائیگی کرنا پڑتی ہے۔

ادارہ اس کارڈ کو جاری کرنے کی فیس وصول کرتا ہے۔

اس کارڈ کو مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ استعمال کرنا جائز ہے۔

۱) حامل بطاقہ اس بات کا پورا انتظام کرے کہ وہ معین وقت سے پہلے پہلے ادائیگی کردے اور کسی بھی وقت سود عائد ہونے کا کوئی امکان باقی نہ رہے۔

۲) حامل بطاقہ کی یہ ذمہ داری ہو کہ وہ اس کارڈ کو غیر شرعی امور میں استعمال نہ کرے۔

۳) اگر ضرورت ڈیبٹ کارڈ سے پوری ہو رہی ہو تو بہتر ہے کہ اس کارڈ کو استعمال نہ کرے۔

۳) کریڈٹ کارڈ

اس کارڈ کے حامل کا بھی کوئی اکاؤنٹ ادارے میں نہیں ہوتا بلکہ وہ معاہدہ ہی ادھار پر سود کا کرتا ہے۔ اس معاہدے میں اگرچہ ادارہ ایک متعین مدت فراہم کرتا ہے کہ جس میں اگر حامل بطاقہ ادائیگی کردے تو اس کو سود ادا نہیں کرنا پڑتا لیکن اصلا معاہدہ سود کی بنیاد پر ہوتا ہے اور اس کی ادائیگی کا وعدہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس میں تجدید مدت (Rescheduling) کی سہولت بھی موجود ہوتی ہے، جس سے ادائیگی کی مدت بڑھ جاتی ہے البتہ اس کے ساتھ ساتھ شرح سود میں اضافہ ہو جاتا ہے اور بعض صورتوں میں اضافی رقم لی جاتی ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کارڈ کا استعمال جائز نہیں ہے، الا یہ کہ ڈیبٹ کارڈ یا چارج کارڈ الگ سے مہیا نہ ہو اور اس کو ڈیبٹ کارڈ یا چارج کارڈ کی طرح مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ استعمال کیا جائے۔

ان تمام کارڈ کو کریڈٹ کارڈ کہا جاتا ہے لیکن جو اصلاً کریڈٹ کارڈ ہے اس کا استعمال جائز نہیں البتہ کریڈٹ کارڈ کا اطلاق مذکورہ بالا پہلی دو قسموں پر کیا جائے تو ان کا استعمال جائز ہے۔

ان کے علاوہ کارڈ کی ایک قسم ہے جس کو ATM(Automated Transfer Machine) کارڈ کہتے ہیں۔ یہ رقم نکالنے کا کارڈ ہوتا ہے، بعض دفعہ اس کا وجود اوپر ذکر کردہ کارڈ کے ضمن میں بھی ہوتا ہے۔ مثلا یہ ممکن ہے کہ ڈیبٹ کارڈ میں رقم نکالنے کی سہولت بھی موجود ہو۔

اس کارڈ کا حکم یہ ہے کہ اس کو استعمال کرنے پر اگر متعین رقم مشین کے استعمال کی اجرت کے طور پر ادارہ وصول کرے جو مقدار رقم سے قطع نظر ہو تو جائز ہے۔ لیکن اگر ادارہ رقم کو بنیاد بنا کر اس پر کچھ وصول کرے تو یہ جائز نہیں بلکہ سود ہوگا۔ البتہ ادارہ کارڈ جاری کرنے کی فیس وصول کر سکتا ہے۔

فی المعاییر الشرعیه:

خصائص بطاقه الحسم الفوری

۱)تصدر هذه البطاقه من المؤسسه لمن له رصید فی حسابه۔

۲)تخول هذه البطاقه لحاملها السحب، او تسدید اثمان السلع و الخدمات بقدر رصید المتاح، و یتم الحسم منه فوراً، و لا تخوله الحصول علی ائتمان۔

۳)لا یتحمل العمیل رسوماً مقابل استخدامه هذه البطاقه غالباً الا فی حال سحب العمیل نقداً، او شرائه عملته اخری عن طریق مؤسسه اخری غیر المؤسسه المصدره للبطاقه۔

٤)تصدر هذه البطاقه برسم او بدونه۔

خصائص بطاقه الائتمان و الحسم الآجل

۱)هذه بطاقه أداه ائتمان فی حدود سقف معین لفتره محدده، و هی أداه وفاء ایضا۔

۲)تستعمل هذه البطاقه فی تسدید أثمان السلع الخدمات، و فی الحصول علی النقد۔

۳)لا یتیح نظام هذه البطاقه تسهیلات ائتمانیه متجدده لحاملها،حیث یتعین علیه المادره بسداد ثمن مشتریاته خلال انفتره المحدده عند تسلمه الکشوف المرسله الیه من المؤسسه۔

٤)اذا تأخر حامل البطاقه فی تسدید ما علیه بعد الفتره المسموح بها یترتب علیه فوائد ربویه۔اما الموسسات فلا ترتب فوائد ربویه۔

خصائص بطاقه الائتمان المتجدد

١)هذه البطاقه أداه ائتمان فى حدود سقف متجدد على فترات يحددها مصدر البطاقه،و هى أداه وفاء ايضا۔

٢)يستطيع حاملها تسديد أثمان السلع و الخدمات، و السحب نقداًفى حدود سقف الاتمان الممنوح۔

٣)فى حاله الشراء للسلع أو الحصول على الخمات يمنح حاملها فتره سماح يسدد خلالها المستحق عليه بدون فوائد، كما تسمح له بتأجيل السداد خلال فتره محدده مع ترتب فوائد عليه۔اما فى حاله السحب النقدى فلا يمنح حاملهافتره سماح۔

الحكم الشرعى لانواع البطاقات

بطاقه الحسم الفورى

يجوز للمؤسسات اصدار بطاقه الحسم الفورى ما دام حاملها يسحب من رصيده و لا يترتب على التعامل بها فائده ربويه۔

بطاقه الائتمان و الحسب الآجل

يحوزاصدار بطاقه الائتمان و الحسم الآجل بالشروط الآتيه

١)الا يشترط على حامل البطاقه فقائد ربويه فى حال تأخيره عن سداد المبالغ المستحقه عليه۔

٢)ان تشترط المؤسسه على حامل البطاقه عدم التعامل بها فيما حرمه الشريعه و انه يحق للمؤسسه سحب البطاقه فى تلك الحاله۔

بطاقه الائتمان المتجدد

لا يجوز للمؤسسات اصدار بطاقات الائتمان ذات الدين المتجدد الذى يسدده حامل البطاقه على اقساط آجله بفوائد ربويه۔

والله اعلم وعلمه اتم

عبدالله صديقى غفرالله له

دارالافتاء دارالعلوم کراچی

۲۸۔۱۔۱۴۲۷ھ

الجواب صحیح

(مفتی) محمد تقی عثمانی



الجواب صحیح

بندہ محمود اشرف غفراللہ له

(مفتی) محمود اشرف عثمانی

۳۰/۱/۱۴۲۷ھ



الجواب صحیح

(مفتی) عبدالرؤف سکھروی

۱۹۔۲۔۱۴۲۷ھ



الجواب صحیح

(مفتی) محمد عبداللہ



الجواب صحیح

(مفتی) محمد عبدالمنان



(۵۳۶) ملحق ۲۰

الجواب [illegible] الصواب

[illegible] کمپنی کے حصہ داران کی [illegible]

[illegible] اصل حصہ داران سے [illegible]

[illegible]

(۱) مذکورہ کمپنی میں [illegible]

[illegible] دیگر شرائط سے مشروط [illegible]

[illegible]

(۲) اگر مذکورہ [illegible]

[illegible] خلاف [illegible]

[illegible]

[illegible] جائز نہیں

[illegible]

[illegible]

[illegible]





ملٹی لیول مارکیٹنگ سسٹم کے تحت مختلف اشیاء فروخت کرنے والی کمپنیوں کا حکم

الجواب بعون الملہم الصواب

(۱) ... ملٹی لیول مارکیٹنگ [illegible] کی جو صورت [illegible] کی تفصیلات [illegible]
[illegible] یہاں یہ
غور کیا گیا اس سے قبل بھی اس نوعیت کی [illegible] کے بارے میں سوالات [illegible] ہیں [illegible]
ان کے جوابات جاری کیے جا چکے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک بات [illegible] ہے [illegible] کی چیز [illegible]
بنانے والا اپنے سودا [illegible] ہے جو چاہے قیمت مقرر کرتا ہے اور خریدار اور بیچنے والا جس قیمت پر بھی راضی ہو
جائیں اس پر معاملہ کر سکتے ہیں شریعت اس کی خاص قیمت مقرر نہیں کرتی [illegible] ہے اس
لیے صورت مسئولہ میں اگر کوئی شخص صرف مشین (مثلاً ایلفا [illegible]) خریدنا چاہتا ہے اس
خریداری کے ذریعے سسٹم میں شامل ہونا مقصود نہیں ہے تو مشین خریدنے [illegible]

رجسٹر نقل فتاویٰ جامعہ دارالعلوم کراچی

تاریخ نقل فتاویٰ	نام وپتہ مستفتی	مضمون سوال وجواب	تبویب

اسکی خرید وفروخت بلاشبہ درست ہے، لیکن اگر اصل مشین کی خریداری مقصود نہ ہو بلکہ محض پیسے لگا کر پیسے کمانا مقصود ہو تو یہ صورت جوئے میں شامل ہو جاتی ہے اور جو تفصیل سائل نے خود تحریر کی اور انکی فراہم کردہ کتاب (PROFITABLE CAREERGUIDE TO A [illegible] مستقبل کا منصوبہ) میں موجود ہے اس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ اسکیمیں درحقیقت [illegible] پیسہ اکٹھا کرنے کی اسکیمیں ہیں، اور ان اشیاء کی قیمت ان کی عام بازاری قیمت سے بہت زیادہ رکھی ہوتی ہے اور فریقین قیمت کا زائد حصہ بھی بطور حیلہ مجموعی قیمت میں شامل کر کے قیمت کے نام سے لینے دینے پر صرف مستقبل کے منافع کی امید پر آمادہ ہوتے ہیں کہ پھر اگر اس میں پیسہ جمع [illegible] ۔۔۔والے اس اسکیم کے قوانین کے مطابق ممبر بناتے رہیں تو وہ اپنی جمع کردہ رقم سے بہت بڑی رقم حاصل کر لیتے ہیں، اور اگر کوئی شخص ممبر نہ بنا سکا یا اس کی چین میں سے کسی نے قوانین کی پابندی نہیں کی تو وہ چیز کی قیمت کا وہ زائد حصہ جو منافع کے حصول کی امید پر دیا تھا کھو دے گا۔ (اس طرح پہلی صورت میں خریدنے والے کی جیت ہوگی اور دوسری صورت میں بیچنے والے کی جیت ہوگی)

ابتداء میں ان اسکیموں میں درمیان میں کسی چیز کی خرید وفروخت نہیں ہوتی تھی بلکہ ایک فارم کے ذریعے رقوم جمع کی جاتی تھیں، اب لوگوں نے حیلے کے طور پر درمیان میں کوئی چیز رکھی ہے، کسی نے دوائی نما پاوڈر رکھا، کسی نے مساج مشین رکھی، کسی نے بیوٹی کریم رکھی، اور کسی نے مقناطیسی گدے رکھے، اور کسی نے کمپیوٹر کورسز کو اس مقصد کے لئے استعمال کیا، مگر اسے خریدنا اور بیچنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ مقصود یہ ہے اس اسکیم میں شامل ہو کر تھوڑی رقم لگا کر زیادہ رقم کمائی جا سکے جیسا کہ سوال کے مندرجہ ذیل الفاظ اس مقصد کی واضح طور پر نشاندہی کر رہے ہیں:

اس طرح ۹۹۸۰ روپے میں یہ مشین عوام کو ملتی ہے جس میں ۴۵ فیصد مشین کی قیمت ہے اور ۵۵ فیصد ڈسٹری بیوٹرز کے منافع، اس طرح یہ کمپنی ۴۴۰۰ روپے والی مشین کے عوام سے ۹۹۸۰ روپے لیتی ہیں عوام کو بتایا جاتا ہے کہ ابتداء میں آپ کو کافی وقت برباد کرنا پڑیگا کیونکہ بزنس کا اصول ہے کہ کچھ نہیں تو سکھ نہیں، اور پھر اس کے بعد کمیشن ملنے کا لامتناہی سلسلہ شروع ہو جائیگا ۔۔۔۔۔۔ ۔۔۔۔۔ M.L.M میں ضرب کا قانون چلتا ہے اور آپ سال میں ۲۶ ہزار کے بجائے ۲۰۹۱۰۰۰ (۲۰ لاکھ ۹۱ ہزار) روپے کمائیں گے اور اگلے مہینوں میں یہ رقم اسی قانون کے تحت بڑھتی چلی جائیگی اور آپ کروڑ پتی بن جائینگے۔ اور مستقبل میں کمیشن آپ کو ہمیشہ ملتا رہیگا۔

لہٰذا سائل کے بیان کے مطابق اصل مقصد ان اشیاء کی خرید وفروخت ۔۔۔ ہی نہیں بلکہ جوئے کے طور پیسے لگا کر پیسے کمانا مطلوب ہے اس لئے یہ اسکیم قمار وجوئے پر مبنی ہے اور اس طرح کی اسکیم میں شامل ہونا یا اس کا ممبر بن کر نفع کمانا شرعاً جائز نہیں (دلائل کے واسطے منسلکہ ورق کی عبارات ملاحظہ ہو)

رجسٹر نقل فتاوی جامعہ دار العلوم کراچی

فتوی نمبر مع رجسٹر نمبر	تاریخ نقل فتاوی	نام و پتہ مستفتی	مضمون سوال و جواب	تبویب

(۲)-----جی ہاں! جن لوگوں کو آپ نے ترغیب دی تھی انہیں عدم جواز کی اطلاع دیکر اس سے علیحدگی اختیار کرنے کی بھی ترغیب دینی ہوگی۔

(۳)---فتوی کی بنیاد پر اس پر اعتماد کرتے ہوئے اسکیم کو جائز سمجھ کر اگر ترغیب دی تھی تو ان شاء اللہ اس کی وجہ سے گناہگار نہیں ہونگے۔ (لکون المسئلة مجتهدا فيها)

(۴)-----جو منافع لے چکے ہیں وہ کمپنی کو واپس کردیں اور جو ابھی وصول ہونے والے ہیں انہیں لینا جائز نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب -----------احقر شاہ محمد تفضل علی

دار الافتاء و دار العلوم کراچی ۱۴

الجواب صحیح
احقر محمود اشرف غفر اللہ لہ
دار الافتاء و دار العلوم کراچی ۱۴
۱۲/۹/۱۴۲۳ھ

الجواب صحیح
اصغر علی ربانی
۱۴۲۳ھ
۱۲ رمضان المبارک

الجواب صحیح
محمد عبد اللہ ... عفی عنہ
دار الافتاء دار العلوم کراچی
نائب مفتی دار العلوم کراچی
۱۲-۹-۱۴۲۳ھ

الجواب حامداً ومصلیاً

شیئل کمپنی کے بارے میں دارالافتاء دارالعلوم کراچی سے فتویٰ جاری [illegible]
میں یہ واضح ہے کہ کمپنی [illegible] دارالافتاء دارالعلوم کراچی [illegible]
میں واقع اس کمپنی کے ہیڈ آفس میں دارالافتاء کے حضرات نے بار بار بھی صورت حال کا [illegible]
نتیجے پر پہنچے کہ کمپنی جو مشین فروخت کر [illegible]
ہے جس کا مقصد اس مشین کی خرید و فروخت نہیں [illegible] اس مشین کو بہانہ [illegible]
کرنا اس کا مقصد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذکورہ مشین کی قیمت عام بازاری قیمت سے کہیں زیادہ [illegible]
بالا اس نوعیت کی جتنی بھی کمپنیاں ہیں ان کی اشیاء عام مارکیٹ میں دستیاب نہیں ہوتیں اور [illegible] قیمت کے مقابلے
میں ان کی اشیاء کی قیمت زیادہ ہوتی ہے اس طرح یہ [illegible] حاصل کرنے کی [illegible]
زیادہ کمانے کے حصول کی خاطر ان اسکیموں میں شمولیت اختیار کرتے ہیں ان میں سے بعض [illegible]
کے مطابق ممبر سازی کی بدولت بہت زیادہ رقم حاصل کر لیتے ہیں اور بعض ممبر سازی میں ناکام [illegible] کے باعث
محروم رہتے ہیں اور مشین کی قیمت سے [illegible] اپنی رقم کا بڑا حصہ [illegible]

شیئل کمپنی کے تعارف پر مشتمل کتابچے [illegible] سے [illegible]
مشین کی اصل قیمت کم ہے اور کمپنی موجودہ قیمت کا ۶۵% [illegible]
وصول کرتی ہے۔

۱۳ / ۸۱۳

اس سے صاف واضح ہے کہ کمپنی مشین کی بازاری قیمت سے علاوہ ایک بڑی رقم [illegible]
وہ رقم سے اپنے ممبر سازکا بن کو بھاری رقوم کمیشن کے نام سے ادا کریں۔

اس صورت حال کے پیش نظر اگر کوئی شخص شیئل کمپنی سے اپنی ضرورت [illegible]
خرید رہا ہے اور اس کا مقصد واقعی مشین ہی حاصل کرنا ہے تو اس کے لئے مشین [illegible]
کی قیمت بھی ادا کرے۔ کیونکہ چیز فروخت کرنے والا اپنی چیز جتنے کی چاہے [illegible]
رضامندی سے جس قیمت پر بھی سودا ہو جائے شرعاً درست ہے۔ لیکن اگر خریدار کا مقصد [illegible] ممبر سازی کی
مخصوص ترتیب میں شامل ہو کر [illegible] کمیشن کا حصول ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مشین کی اضافی [illegible]
رہا ہے تاکہ ایک مخصوص ترتیب کے مطابق [illegible] کے نتیجے میں [illegible]
صورت میں یہ جوا اور قمار ہے [illegible] وہ شخص [illegible] کے مطابق [illegible]
ممبر سازی میں ناکام ہوگا اگر وہ کامیاب ہو [illegible] رقم کی [illegible]

تاریخ نقل فتاوی	نام و پتہ مستفتی	مضمون سوال وجواب	تبویب	عنوان

شرح المجلة: المقالة الثانية: (١٦/١) في بيان القواعد الفقهية:

مادة: "الأمور بمقاصدها، يعني أن الحكم الذي يترتب على أمر يكون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر"

مادة: العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني ولذا يجري حكم الرهن في البيع بالوفاء

قواعد الفقه: ١٩/١ ١٨٣

قاعدة: العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني مع

الأشباه والنظائر: ٨/١

"الأمور بمقاصدها فيها مباحث الأول الأصل في هذه القاعدة قوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنيات وهذا حديث صحيح مشهور أخرجه الأئمة الستة وغيرهم من حديث عمر...أيما رجل تزوج امرأة فنوى أن لا يعطيها من صداقها شيئا مات يوم يموت وهو زان وأيما رجل اشترى من رجل بيعا فنوى أن لا يعطيه من ثمنه شيئا مات يوم يموت وهو خائن"

اعلام الموقعين: ١١٩/٣

فصل العبرة في العقود القصد دون اللفظ المجرد ومما يوضح ماذكرناه من ان القصود في العقود معتبرة دون الألفاظ المجردة التي لم تقصد بها معانيها و حقائقها او قصد غيرها الخ

اور اگر ممبر سازی میں ناکام ہوتا ہے تو وہ اپنی جمع کردہ رقم بھی کھو دے گا۔ اپنی رقم کو غیر یقینی امر کی خاطر داؤ پر لگانا ہے جو شرعاً ناجائز اور حرام ہے۔ لہذا اس بنیاد ہماری رائے کے مطابق مذکورہ کمپنی کی ممبر سازی کی اسکیم میں شامل ہونا اور نفع کمانا شرعاً جائز نہیں ہے۔

واضح رہے کہ ہمارے سابقہ فتویٰ کی بنیاد مذکورہ بالا ہے، اور صرف یہ وجہ نہیں کہ کمپنی کے کتابچے میں مشین کی افادیت کا ذکر نہیں، مشین کے اپنی جگہ پر مفید ہونے کا ہمیں انکار نہیں، ہو سکتا ہے کہ یہ مشین مفید ہو لیکن اصل بات وہ ہے جو اوپر تفصیل سے ذکر کی گئی۔ اور مشاہدہ یہ ہے کہ لوگ مشین کی افادیت کے پیش نظر نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ رقم کے حصول کی لالچ میں مذکورہ اسکیم میں شامل ہوتے ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

محمد افتخار بیگ

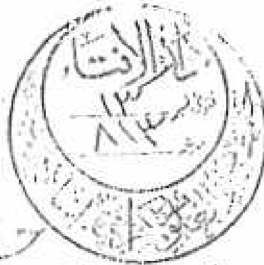
دارالافتاء دارالعلوم کراچی

٢٧/٦/١٤٢٦ھ

الجواب صحیح

احقر محمود اشرف غفراللہ لہ

٢/٧/١٤٢٦ھ



کیا فرماتے ہیں مفتیان کرام درج ذیل مسائل کے بارے میں،

ملحق ۲۳ (۵۴۳)

(1) حصول معاش کیلئے مغربی ممالک کا سفر شرعاً کیا حکم رکھتا ہے۔

(۲) ہوٹلوں اور Take Aways میں ملازمت کا کیا حکم ہے۔ جہاں پر شراب بکتی ہے۔

المستفتی
حافظ عبدالباسط خان
طالبعلم پی۔ ایچ۔ ڈی۔ شعبہ علوم اسلامیہ جامعہ پنجاب لاہور

الجواب باسم الملک الوہاب

(1) اگر کسی شخص کو اپنے ملک میں اس قدر معاشی وسائل حاصل ہیں۔ جن کے ذریعہ اپنے ملک کی ضروریات کے مطابق زندگی گزار سکتا ہے۔ لیکن معیارِ زندگی بلند کرنیکی غرض سے اور خوشحالی و عیش و عشرت کی زندگی گزارنے کی غرض سے غیر مسلم ممالک کا سفر کرتا ہے تو ایسا سفر کراہت سے خالی نہیں۔ اس لیے کہ اس صورت میں دینی و دنیاوی ضروریات کے بغیر اپنے آپ کو وہاں رائج شدہ فواحشات اور منکرات کے طوفان میں ڈالنے کے مترادف ہے۔ حتی کہ مسلمان کافروں کیساتھ گھل مل جاتا ہے اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کفار کے درمیان اقامت اختیار کرنے کو کفار کی مماثلت قرار دیا ہے اور فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ صرف ملازمت کی غرض سے کسی مسلمان کا دار الحرب میں رہائش اختیار کرنا اور ان کی تعداد میں اضافہ کا سبب بنا ایسا فعل ہے جس سے اسکی عدالت مجروح ہو جاتی ہے۔

عن سمرة بن جندب اما بعد قال رسول الله صلی الله علیہ وآلہ وسلم من جامع المشرك وسكن معه فانه مثله' (ابوداؤد ج ۲ ص ۳۲) قال الشيخ خليل احمد سہارنپوری "من جامع المشرك" اى اجتمع معه فى دار اوبلد والاحسن ان يقال معناه "معه" اى اشترك فى الرسوم والعادة والهيئة والزى "فانه مثله" نقل فى الحاشية عن فتح الودود

فانه مثله ای یقال ان یصیر مثلاله لتاثیر الجوار والصحبة (بذل المجهود ج ۴ / ۹۷)

ومن رکوب بحر الهند لانه مخاطر بنفسه ودینه من سکنی دار الحرب وتکثیر سواد هم وبعد دهم لاجل المال ومثله لایبالی بشهادة الزور ولاتقبل شهادة من یجلس مجلس الفجور والمجانة والشرب والمشرب کما فی الهندیة (تکملہ حاشیہ ابن عابدین ج ۱ / ۸۵) قال فی الهندیة مکروه وهو الجمع للتفاخر والتکاثر وان کان من حل کذا فی خزانة المفتیین (ج ۵ / ص ۳۲۹)

البتہ اگر کوئی شخص معاشی مسئلہ سے دوچار ہو جائے اور انتہائی تلاش کے باوجود اسے اپنے کسی بھی اسلامی ملک میں معاشی وسائل حاصل نہ ہوں حتی کہ وہ پریشان حال ہو جائے تو ان حالات میں اگر کسی غیر اسلامی ملک میں کوئی جائز ملازمت مل جائے تو مغربی ممالک میں بقدر ضرورت معاش کیلئے جانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ قرآن مجید میں ہے

هو الذی جعل لکم الارض ذلولا فامشوا فی مناکبها وکلوا من رزقه والیه النشور (الملک)

(وکلوا من رزقه) ای مما احله لکم (تفسیر القرطبی ج ۱۸ ص ۲۱۵)

قال العلامة الآلوسی رحمه الله والمشهور ان الامر فی الموضعین لاباحة وجوز کونه لمطلق الطلب (روح المعانی ص ۱۵ ج ۲۷)۔

قال فی تفسیر ابن کثیر (هو الذی جعل لکم الارض ...... فی مناکبها) ای فسافروا حیث شئتم من اقطارها وترددوا فی اقالیمها وارجائها فی انواع المکاسب والتجارات ... (وکلوا من رزقه) فالسعی فی السبب لاینافی التوکل ... عمر بن الخطاب رضی الله عنه یقول انه سمع رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول لو انکم تتوکلون علی الله حق توکله لرزقکم کما یرزق الطیر تغدو خماصا وتروح بطانا (الحدیث) فاثبت لها رواحا وغدوا لطلب الرزق مع توکلها علی الله عزوجل وهو المسخر المسیر المسبب۔ تفسیر ابن کثیر ص ۴۰۲ ج ۶)

(۲) کسی مسلمان کیلئے مغربی ممالک کے ہوٹلوں میں ملازمت کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ مسلمان شراب پلانے یا خنزیر یا دوسرے محرمات کو غیر مسلموں کے سامنے پیش کرنیکا عمل نہ کرے اس لیے کہ شراب پلانا اور ایسے دوسروں کے سامنے پیش کرنا حرام ہے۔

ابن عمر رضی الله عنه یقول قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لعن الله الخمر وشاربها وساقیها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة الیه

(ابو داؤد ص ۱۶۱ ج ۲)

عن انس بن مالک قال لعن رسول الله صلی الله علیه وسلم
فی الخمر عشرة عاصرها ومعتصرها وشاربها و
حاملها والمحمولة الیه وساقیها وبائعها وآکل
ثمنها والمشتری لها والمشتراة له (ترمذی شریف ج۲ ص ۳۷۴)
سنن ابن ماجة (ج۲ ص ۲۴۲) ۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم
کتبه محمد آصف جمبری
المتخصص فی الافتاء
بدار الافتاء والارشاد لاہور
۱۲/۱/۱۴۲۹ھ
۲۲/۱/۲۰۰۸ء

الجواب صحیح
حمید اللہ





[illegible] BINORIA SITE KARACHI PAKISTAN
Ph: 021 - 2560300 - Ext : 2[illegible] | Mobile:0333[illegible]2807
Web Site: www.onlinefatwa.com | Email:daruAfta@gmail.com

BINORIA International

[illegible] 2589
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible] 1.... if we are in usa and we have to do some job to earn some money to [illegible] so what about working in a hotel or in a convenient store where we [illegible] sandwiches and burgers

[illegible] are working in the same place and we are serving things othe then pork [illegible]

[illegible] we are at the cash counter and we are making reciepts of alchohal what about that

محترم جناب مفتی صاحب!

۱۔ ہم امریکا میں [illegible] اخراجات [illegible]
ہوٹل یا اسٹور میں جہاں خنزیر کا گوشت سے سینڈوچ اور برگر [illegible]
[illegible]

۲۔ اور اگر ایسی جگہوں پر خنزیر کے علاوہ [illegible]

۳۔ اور اگر کیشیئر پر بیٹھا ہو اور الکحل (شراب) کی رسید [illegible]

الجواب حامداً ومصلیاً ومسلماً

سائل کیلئے مذکورہ ملازمت کی اگرچہ گنجائش ہے مگر اس سے اجتناب بہتر ہے اسی طرح اگر ایسی جگہوں پر ممنوع چیزوں مثلاً شراب وغیرہ کے سوا دوسری حلال اشیاء فروخت ہوتی ہوں جیساکہ سوال میں جس کی صراحت ہے تو ان مقامات پر ملازمت کرنا جائز اور درست ہے اور اگر کسی ایسے ریسٹورنٹ وغیرہ میں ملازمت ملے جہاں اس قسم کی خرافات کا ارتکاب نہ ہوتا ہو اسے اختیار کرنا بہر صورت بہتر وافضل ہے۔

فی الهندية: اذا استأجر رجلاً يحمل له خمرا فله الاجر في قول أبي حنيفة رح وقال أبو يوسف رح لا أجر له (ص ۴۴۹ ج ۴)

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
ابوبکر صدیق [illegible]
دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی
۱۹ ربیع الاول ۱۴۲۸ھ

الجواب صحیح
[illegible]
دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی
۲ ربیع الاول [illegible]
۱۹/۴/۰۷

کیا فرماتے ہیں مفتیان کرام اس مسئلہ کے بارے میں
مشینی ذبیحہ حلال ہے یا حرام ہے؟

المستفتی
حافظ عبد الباسط خان
طالبعلم۔ پی، ایچ۔ ڈی شعبہ علوم اسلامیہ جامعہ پنجاب لاہور

"الجواب باسم الملک الوھاب"

جانور کے ذبح کرنے پر کچھ تفصیل ہے۔

۱۔ جس وقت جانور کو ذبح کیا جا رہا ہو (اور وہ ذبح اختیاری ہو)
تو ذابح کا ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنا ضروری ہے۔

۲۔ ذابح کا خود ذبح کرنا بھی ضروری ہے۔

۳۔ رگوں کا کاٹنا جو سینہ کی ہڈی سے جبڑوں کے درمیان واقع ہیں
تاکہ حرام خون بہہ جائے۔

لھذا مشین سے ذبح کرنا جائز نہیں۔

لان الشرط أن یجرحه انسان أو یذبحه وبدون ذلك
هو کالنطیحة أو المتردیه۔ شامی ص۲۱۲/۵

حتی اذا أضجع شاة وسمی وذبح غیرها بتلك التسمیه
لا یجوز۔ شامی ص۲۱۲/۵

قال الشافعی: الذکاة وجهان، وجه فیما قدر علیه
الذبح والنحر، وفیما لم یقدر علیه ما ناله الانسان بسلاح
بیده أو رمیه بیده فهی عمل یده۔ أو ما أحل الله عزوجل
من الجوارح ذوات الارواح المعلمات التی تاخذ بفعل
الانسان کما یصیب السهم بفعله ۔۔۔۔۔۔۔ ولو ان رجلا
نصب سیفا أو رمحا، ثم اضطر صیدا إلیه فاصابه
فذکاه لم یحل أکله لانها ذکاة بغیر فعل احد۔ کتاب الام ص۲۶۷/۲

(جاری ہے)

كتاب الصيد والذبائح / الذكاة وما أبيح أكله وما لم يبح بحروفه

في اصول الفقه والركن في الذكاة الاختيارية هو الذبح وفي الاضطرارية هو الجرح وذلك مضاف الي الرامي والمرسل وانما السهم والكلب آلة الجرح و

الفعل يضاف إلى مستعمل الآلة .... وهذا لان فعل العبد لابد . بدائع الصنائع ص ١٧١/٤ مكتبه رشيديه كوئٹه

لو اضجع شاتين وأمر السكين عليهما معا انه تجزئ / في ذلك تسمية واحدة كما في الصيد. بدائع ص ١٧٣/٤

ولا يطيب الا بخروج الدم المسفوح وذلك بالذبح والنحر ولهذا حرمت الميتة لان المحرم وهو الدم المسفوح فيها قائم ولذا لا يطيب مع قيامه ...... والذبح هو فري الاوداج ومحله ما بين اللبة واللحيين لقول النبي صلى الله عليه وسلم الذكاة ما بين اللبة واللحية . اى محل الذكاة ما بين اللبة واللحيين وروى الذكاة في الحلق واللبة . بدائع الصنائع ص ١٥٥/٤

ولو أضجع احدى الشاتين على الاخرى تكفي تسمية واحدة اذا ذبحهما بامرار واحد ولو ضجع العصافير في يده فذبح وسمى آخر على اثره ولم يسم لم يحل الثاني ولو أمر السكين على الكل جاز بتسمية واحدة كذا في خزانة المفتين والله اعلم . هنديه ص ٢٨٩/٥ مكتبه رشيديه كوئٹه

كتبه : عبدالرحمن ساجد شيخوپوري
المتخصص . دار الافتاء والارشاد لاهور

الجواب صحيح

٢٠ محرم الحرام ١٤٢٩ھ مطابق 4/2/8



Email: darulifta@gmail.com

BINORIA International

... question about Halal Edibles. Here in Germany when we go on invitation at some Dinner ... made of chicken and beef and mutton also alongwith pork ... ask that can I eat that chicken, mutton and beef ... not cut by the standard method ... and cut only the thread not spinal chord so that ... out of the body.

... and he refered me a Hadith from Bukhari and he told me ... and mutton by just saying bismillah. I also want to clear that halal ... here in Germany but when I am invited by non muslims then ... when vegetables are not there.

... Guide me according to Quran and Hadith.

میں آپ سے ایک سوال پوچھنا چاھتا ہوں حلال کھانے کی اشیاء کی بارے میں یہاں جرمنی میں جب ہم کسی دعوت میں جاتے ہیں ڈنر یا لنچ میں غیر مسلموں کی وہاں ہمیں ایسے کھانے ملتے ہیں جو کہ مرغی، بکرا، اور گائے کے گوشت سے بنے ہوتے ہیں اور اسکے ساتھ ساتھ خنزیر کا گوشت بھی ہوتا ہے میرا مطلب ہے ہر ڈش الگ برتن میں ہوتی ہے۔ میں یہ معلوم کرنا چاھتا ہوں کہ کیا میں وہ چکن یا مٹن یا بیف کھا سکتا ہوں صرف "بسم اللہ" کہنے سے یا یہ میرے لئے حرام ہے کیونکہ یہ ذبح نہیں کیا گیا ہوتا، یا کاٹا نہیں گیا ہوتا مسلمانوں کے باڈے سے جیسا کہ اسلامی تعلیم ہے جیسے تکبیر کا کہنا اور صرف گردن کے اگلے حصے کا کٹنا تاکہ حتی الامکان خون نکل سکے میں نے اس بارے میں اپنے ایک انڈونیشین دوست سے پوچھا اس نے بخاری شریف کی ایک حدیث ذکر کی اور مجھے بتایا کہ تم چکن، بیف، مٹن صرف بسم اللہ کہکر ہی کھا سکتے ہو میں یہ واضح کرنا چاھتا ہوں کہ یہاں جرمنی میں حلال گوشت دستیاب ہے لیکن جب میں کسی دعوت میں مدعو ہوتا ہوں کسی غیر مسلم کیطرف سے تو اگر میں وہاں صرف سبزیاں کھاؤں یا ... کی صورت میں کچھ بھی نہ کھاؤں تو وہ برا محسوس کر سکتا ہے۔ برائے مہربانی قرآن و حدیث کی روشنی میں رھنمائی فرمائیں۔

الجواب حامداً و مصلیاً

ذبیحہ کے صحیح ہونے کیلئے ذابح کا مسلمان یا کتابی ہونا اور اللہ کا نام لیکر جانور کے گلے کی کم از کم تین رگیں کاٹنا ضروری ہے اس لئے سائل اگر اہل کتاب کی دعوت میں شریک ہو اور وہ مذکور طریقے سے جانور ذبح کرتے ہوں تو انکا چکن، مٹن، بیف وغیرہ گوشت سے بنے ہوئے کھانے استعمال کرنا جائز ہے جبکہ دیگر کفار کا ذبیحہ کھانا جائز نہیں ——— جاری ہے ———

قال اللہ تعالیٰ: ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق۔ آیت ۱۲۱۔ سورۃ انعام

فی الدر المختار: ولا تحل ذبیحۃ وثنی ومجوسی ومرتد وتارک تسمیۃ عمداً۔ وفی الشامیۃ وتارک التسمیۃ عمداً ای ولا تحل ذبیحۃ من تعمد ترک التسمیۃ مسلماً او کتابیاً لنص القرآن ولانعقاد الاجماع۔ ص ۲۹۹۔ ج ۶

اور حتی الامکان کفار کی دعوتوں میں شریک ہونے سے بھی احتراز چاہیے چاہے وہ کافر اہل کتاب ہوں یا کوئی اور اسلئے کہ ان کیساتھ دوستانہ تعلقات رکھنے سے شریعت نے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

یا ایہا الذین امنوا لا تتخذوا بطانۃ من دونکم لا یالونکم خبالا۔

جبکہ مذکور بخاری شریف کی حدیث ابتداء اسلام اور نومسلموں سے متعلق ہے نہ کہ کفار کے ذبائح کے بارے میں اور یہ طریقہ بھی محض رفع شک اور وہم کو دور کرنے کی غرض سے ارشاد فرمایا گیا ہے ورنہ قرآن وسنت کی روشنی میں حکم وہی ہے جو اوپر درج کیا گیا ہے۔

عن عائشۃ ان قوماً قالوا للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ان قوماً یاتوننا باللحم لا ندری اذکر اسم اللہ علیہ ام لا فقال سموا علیہ انتم وکلوہ قالت وکانوا حدیثی عہد بالکفر۔

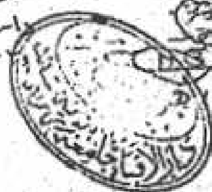
اس روایت پر کلام کرتے ہوئے محشی بخاری لکھتے ہیں۔

قولہ کلوہ وقد استدل قوم بہذا الحدیث علی ان التسمیۃ علی الذبیحۃ لیست بواجبۃ اذ لو کانت واجبۃ لما امرہم علیہ السلام باکل ذبیحۃ الاعراب اہل البادیۃ واجیب بان ہذا کان فی ابتداء الاسلام والدلیل علیہ ان مالکاً زاد فی آخرہ وذلک فی اول الاسلام ویمکن انہم لم یکونوا عالمین بالتسمیۃ۔ ص ۸۲۹۔ ج ۲۔ واللہ اعلم بالصواب

حررہ محمد آصف کان اللہ لہ
دار الافتاء جامعہ بنوریہ سائٹ کراچی
۔۔ ربیع الثانی سنہ ۱۴۲۹ھ

الجواب صحیح
[illegible]
۲۵ ربیع الثانی ۱۴۲۹

الجواب صحیح
عبد الستار [illegible]
دار الافتاء جامعہ بنوریہ [illegible]
ربیع الثانی ۱۴۲۹



Aziz hamid Farooqi
Al-Jubail
NAN O NAFAQAH

Serial No : 3892
Entry No : 374-3
Date : 22/1/2008

[illegible] that the chicken which is ZIBAH by [illegible] Blade or Slaughter [illegible] HALAL or HARAM [illegible]
[illegible] for her the method normally adopt is that the person who press the start button ALLAHU AKBAR only once time and chicken one by one or in the bundle form enter [illegible] the Blade (chicken is hanging) for ZIBAH, some type only play a voice on tape recorder is this HALAL or HARAM Please advice.
and [illegible] frozen packed chiken which is import from france, Italy, Spin etc. is HALAL or HARAM [illegible] we dont know about process.

الجواب باسم ملہم الصواب

(۱) مشینی ذبیحہ کا جو طریقہ سوال میں درج ہے اس میں ذبح سے پہلے اگر کوئی شخص بسم اللہ پڑھ کر خود ذبح کرے یا مشین کا بٹن دبائے اس سے فقط پہلی مرغی تو شرعاً حلال کہلائے گی [illegible] جبکہ بذریعہ ٹیپ ریکارڈر ذبح ہونے والی کوئی مرغی بھی شرعاً حلال نہیں کہلائے گی ان کے استعمال سے احتراز لازم ہے۔

(۲) اس قسم کا گوشت (ڈبوں وغیرہ کے اندر پیک شدہ) اگر ایسی کمپنی کا پیک کردہ ہو جو [illegible] طریقہ کار پر ذبح کا اہتمام کرتی ہوں تو اس کا لیکر کھانا جائز ہے ورنہ [illegible]

قال اللہ تعالیٰ: ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق (الانعام: ۱۲۱)
فی البحر الرائق: وفی الحاوی جمع العصافير فذبح واحدة وسمى وذبح اخرى على اثره بتلك التسمية لا تؤكل ولو امر السكين عليهم بتسمية واحدة جاز. ج ۸ ص ۱۲۹
وفی الدر المختار: (لا تجب (ای التسمیۃ) بسماعه من الصدى والطيور) ج ۶ ص [illegible]

(جاری ہے)

في بدائع الصنائع: فصل: وأما بيان من تجب [illegible]

لوجوب الصلاة عليه . . . . . . بخلاف السماع من الببغاء [illegible]

ولأنه ليس بتلاوة: ج ١ ص ١٩٦

وفي البحر الرائق، وفي جامع الجوامع ومن اشترى [illegible]

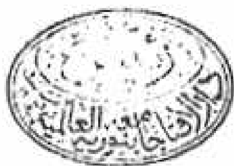
وأراد [illegible] فقال البائع الذابح مسلم [illegible]

في الدر المختار [illegible]

والله تعالى أعلم بالصواب
حرره عبد الوهاب [illegible]
جامعة العلوم الإسلامية علامة بنوري تاون كراتشي
١١ صفر المظفر [illegible]

الجواب صحيح
[signature]
دار الافتاء جامعة بنوري تاون
١٢ صفر المظفر ١٣٢٩ھ







کیا فرماتے ہیں مفتیان کرام اس مسئلہ کے بارے میں کہ
ان (مرزلی ممالک) مقیم مسلمانوں کیلئے کفار کے بینکوں سے
سود وصول کرنا اور استعمال کرنا کیسا ہے؟

حافظ عبد الباسط خان
طالب علم پی. ایچ. ڈی. شعبہ علوم اسلامیہ جامعہ پنجاب لاہور

۱

الجواب باسم الملک الوہاب

(ولا بين حربي ومسلم) مستأمن ولو بعقد فاسد أو قمار (ثمة) لأن ماله
ثمة مباح فيحل برضاه مطلقاً بلا غدر، خلافاً للثاني والثلاثة وقال الشامي
تحت قوله: (ولا بين حربي ومسلم مستأمن) احترز بالحربي عن المسلم الأصلي والذمي،
وكذا عن المسلم الحربي إذا هاجر إلينا ثم عاد إليهم، فإنه ليس للمسلم أن يرابي معه
اتفاقاً كما يذكره الشارح، ووقع في البحر هنا غلط حيث قال: وفي المجتبى مستأمن منا
باشر مع رجل مسلماً كان أو ذمياً في دارهم أو من أسلم هناك شيئاً من العقود التي لا تجوز
فيما بيننا كالربويات وبيع الميتة جاز عندهما، خلافاً لأبي يوسف اهـ فإن مدلوله
جواز الربا بين مسلم أصلي مع مثله أو مع ذمي هناك، وهو غير صحيح لما علمته من
مسئلة المسلم الحربي، والذي رأيته في المجتبى هكذا: مستأمن من أهل دارنا مسلماً
كان أو ذمياً في دارهم أو من أسلم هناك باشر معهم من العقود التي لا تجوز الخ.
وهي عبارة صحيحة، فما في البحر تحريف، فتنبه. قوله: (ومسلم مستأمن) مثله الأسير
لكن له أخذ مالهم ولو بلا رضاهم كما مر في الجهاد. قوله: (ولو بعقد فاسد) أي:
ولو كان الربا بسبب عقد فاسد من غير الأموال الربوية كبيع بشرط كما حققناه
فيما مر، وأعم منه عبارة المجتبى المذكورة، وكذا قول الزيلعي: وكذا إذا تبايعا فيها
فاسداً. قوله: (ثمة) أي: في دار الحرب قيد به، لأنه لو دخل دارنا بأمان فباع منه
مسلم درهماً بدرهمين لا يجوز اتفاقاً. ط عن مسكين. قوله: (لأنه ماله ثمة مباح) قال في
فتح القدير: لا يخفى أن هذا التعليل إنما يقتضي حل مباشرة العقد إذا كانت الزيادة
ينالها المسلم، والربا أعم من ذلك، إذ يشمل ما إذا كان الدرهمان: أي في بيع

درهم بدرهمين من جهة المسلم ومن جهة الكافر. وجواب المسألة بالحل عام في الوجهين
وكذا القمار قد يفضي إلى أن يكون مال الخطر للكافر بأن يكون الغلب له، فالظاهر أن الإباحة
بقيد نيل المسلم الزيادة، وقد ألزم الأصحاب في الدرس أن مرادهم من حل الربا والقمار ما إذا
حصلت الزيادة للمسلم نظراً إلى العلة وإن كان إطلاق الجواب خلافه، والله سبحانه
وتعالى أعلم بالصواب اهـ. قلت: ويدل على ذلك ما في السير الكبير وشرحه حيث قال:
وإذا دخل المسلم دار الحرب بأمان، فلا بأس بأن يأخذ منهم أموالهم بطيب أنفسهم
بأي وجه كان، لأنه إنما أخذ المباح على وجه عري عن الغدر فيكون ذلك طيبا له
والأسير والمستأمن سواء، حتى لو باعهم درهما بدرهمين أو باعهم ميتة بدراهم أو أخذ مالا
منهم بطريق القمار فذلك كله طيب له اهـ ملخصاً.
فانظر كيف جعل موضوع المسألة الأخذ من أموالهم برضاهم، فعلم أن المراد من الربا والقمار في
كلامهم ما كان على هذا الوجه وإن كان اللفظ عاماً، لأن الحكم يدور مع علته غالباً.
قوله: (مطلقاً) أي: ولو بعقد فاسد ط. قوله: (بلا غدر) لأنه لما دخل دارهم بأمان
فقد التزم أن لا يغدرهم، وهذا القيد لزيادة الإيضاح، لأن ما أخذه برضاهم
لا غدر فيه. قوله: (خلافاً للثاني) أي: أبي يوسف وخلافه في المستأمن دون الأسير.
قوله: (والثلاثة) أي: الثلاثة الخ. (الدر المختار على هامش رد المحتار ٤٤٢/٤) [illegible]
ولهما أن مال الحربي ليس بمعصوم بل هو مباح في نفسه إلا أن المسلم المستأمن منع من
تملكه من غير رضاه لما فيه من الغدر والخيانة، فإذا بذله باختياره ورضاه فقد زال هذا المعنى
فكان الأخذ استيلاء على مال مباح غير مملوك وأنه مشروع مفيد للملك كالاستيلاء على الحطب والحشيش
وبه تبين أن العقد ههنا ليس بتملك بل هو تحصيل شرط التملك وهو الرضا، لأن ملك الحربي لا يزول
بدونه وما لم يزل ملكه لا يقع الأخذ تملكاً لكن إذا زال فالملك للمسلم يثبت بالأخذ والاستيلاء
لا بالعقد فلا يتحقق الربا، لأن الربا اسم لفضل يستفاد بالعقد بخلاف المسلم إذا باع حربيا دخل دار
الإسلام بأمان لأنه استفاد العصمة بدخوله دار الإسلام بأمان والمال المعصوم لا يكون محلاً
للاستيلاء فتعين التملك فيه بالعقد وشرط الربا في العقد مفسد. (بدائع الصنائع ٤/١٦٢)

(جاری ہے)

فلا يحل أخذ ماله بعقد فاسد بخلاف المسلم المستأمن في دار الحرب فإن له أخذ مالهم برضاهم ولو بربا أو قمار لأن مالهم مباح لنا إلا أن الغدر حرام وما أخذ برضاهم ليس غدرا من المستأمن. (رد المحتار ج ۳/ص ۲۷۳)

واضح رہے کہ کسی بھی غیر اسلامی ملک میں مقیم مسلمانوں کے لئے کفار کے بینکوں سے سود وصول کرنا جائز ہے کیونکہ بدائع کی اس عبارت (فالملك للمسلم يثبت بالأخذ والاستيلاء لا بالعقد فلا يتحقق الربا لأن الربا اسم لفضل يستفاد بالعقد) سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ دار الحرب میں کفار کے ساتھ کیا گیا عقد سودی نہیں بلکہ یہ صرف حصول رضا کا سبب ہے سبب ملک نہیں یہ ملک مال مباح پر استیلاء اور قبضہ کی وجہ سے حاصل ہوا ہے لہذا اس سے یہ متحقق ہوا کہ یہ معاملہ سرے سے سودی معاملہ ہی نہیں۔ البتہ دھوکہ اور غدر جائز نہیں کیونکہ یہ معاہدہ استیمان کے خلاف ہے۔

واضح رہے کہ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عقد سود متحقق نہ ہونے کی وجہ سے مسلمان کیلئے دار الحرب میں سود پر قرض لینے کی اجازت ہے کیونکہ حربی اور مسلمان کے اموال کا حکم یکساں نہیں، مسلمان کیلئے حربی کا مال دار الحرب میں مباح ہے جبکہ حربی کے حق میں مسلمان کے مال کا یہ حکم نہیں کیونکہ مدار عصمت اموال اسلام یا دار اسلام ہے اور دار الحرب میں حربی میں یہ دونوں مفقود ہیں جبکہ مسلمان میں وہاں اسلام موجود ہے جو کہ ان کی عصمت مال کیلئے کافی ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

کتبہ محمد جہانگیر حیدر

متخصص فی الافتاء سال دوم

دار الافتاء والارشاد لاہور

۲۴ محرم الحرام ۱۴۲۹ھ بمطابق 3/2/08

الجواب صحیح

محمد عبداللہ عفی عنہ



سوال: کیا فرماتے ہیں علماء کرام درج ذیل مسئلہ کے بارے میں کہ:

مغربی ممالک میں مقیم مسلمانوں کیلئے وہاں کے بینکوں سے مکانات وغیرہ کی تعمیر کرنے کیلئے سودی قرض لینا جائز ہے کہ نہیں؟

سائل حافظ عبدالباسط خان

طالب علم پی ایچ ڈی شعبہ علوم اسلامیہ جامعہ پنجاب لاہور

الجواب باسم الملک الوہاب:

فالظاهر أن الإباحة بقيد نيل المسلم الزيادة، وقد ألزم الأصحاب في الدرس أن مرادهم من حل الربا والقمار ما إذا حصلت الزيادة للمسلم نظراً إلى العلة وإن كان إطلاق الجواب خلافه، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب اهـ

قلت: ويدل على ذلك ما في السير الكبير وشرحه حيث قال: وإذا دخل المسلم دار الحرب بأمان، فلا بأس بأن يأخذ منهم أموالهم بطيب أنفسهم بأي وجه كان لأنه إنما أخذ المباح على وجه عري عن الغدر فيكون ذلك طيباً له والأسير والمستأمن سواء حتى لو باعهم درهماً بدرهمين أو باعهم ميتة بدراهم أو أخذ مالاً منهم بطريق القمار فذلك كله طيب اهـ ملخصاً۔ (فتاوی شامی ص ۲۲۲ ج ۷ رشیدیہ جدید)

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی غیر اسلامی ملک میں مقیم مسلمان کیلئے مکانات وغیرہ کی تعمیر یا کاروبار کیلئے سودی قرض لینا جائز نہیں۔ کیونکہ اس میں سود دینا پڑتا ہے جبکہ یہ جائز نہیں ہے۔ ہاں ان سے سود لینا جائز ہے اس لئے کہ مسلمان کیلئے دار الحرب میں حربی کا مال مباح ہے جبکہ حربی کے حق میں مسلمان کے مال کا یہ حکم نہیں ہے۔ کیونکہ مدار عصمت اموال اسلام یا دار اسلام ہے اور دار الحرب میں حربی میں یہ دونوں مفقود ہیں۔ جبکہ مسلمان میں اسلام موجود ہے جو کہ ان کی عصمت مال کیلئے کافی ہے۔

جہانگیر حمید متخصص فی الافتاء



الجواب صحیح حمید اللہ دار الافتاء والارشاد

لاہور

Darul Ifta Jamia Banoria Site Karachi Pakistan
Ph: 021-2550300 - Ext. 295 | Mobile: 03332212607
Web Site: www.onlinefatwa.com | Email: [illegible]@gmail.com

الجواب حامداً ومصلياً

مفتی بہ قول کے موافق کسی مسلمان کا کافر یا کافر کا مسلمان کے ساتھ دارالاسلام میں یا دارالکفر اور دارالحرب میں سودی معاملہ کرنا شرعاً جائز نہیں، اور صورت مسئولہ میں مذکورہ صورت اسی زمرے میں آتی ہے، لہٰذا مذکورہ معاملہ اختیار کرنے سے احتراز و اجتناب لازم ہے۔

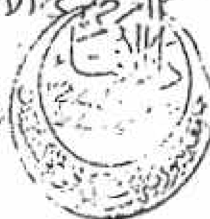
وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: إن آخر ما نزلت آية الربوا، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض ولم يفسرها لنا فدعوا الربوا والريبة. رواه ابن ماجه (مشكوة ٢٤٦)

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الربوا سبعون جزءا أيسرها أن ينكح الرجل أمه. (مشكوة ٢٤٦)

ولا ربوا بين حربي ومسلم مستأمن ولو بعقد فاسد أو قمار ثمه لأن ماله ثمه مباح فيحل برضاه مطلقا بلا غدر خلافا للثاني والثلاثة. (الدر ٥/١٨٦) والله أعلم بالصواب

كتبہ محمد اسامہ
دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی
١٣ جمادی الثانیہ ١٤٢٩ھ

الجواب صحيح
[illegible]
دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی
١٣ جمادی الآخرہ ١٤٢٩ھ





الجواب صحيح
[illegible]
دار الافتاء جامعہ بنوریہ [illegible]

الجواب ومنه الصدق والصواب

(۱) بین الاقوامی امن وامان اور ایک دوسرے کو تحفظ فراہم کرنے کے عالمی معاہدات اگر مسلم ممالک نے اپنے تحفظ کے لئے کئے ہوں اور ان میں کوئی صریح خلاف شرع بات شامل نہ ہو تو شرعاً اسلامی ممالک پر ان معاہدات کی پاسداری ضروری ہے، البتہ اگر کفار معاہدین کی جانب سے معاہدہ کے خلاف کوئی صریح اقدام ان کے اہلِ حل و عقد کے اتفاق رائے سے یا سربراہ حکومت کی اجازت سے یقینی طور پر پایا جائے (محض شبہ نہ ہو) تو اس خیانت کی وجہ سے معاہدہ ختم ہو جاتا ہے اور اسلامی ممالک پر اس معاہدہ کی پاسداری لازم نہیں رہتی اور ان کے خلاف کوئی کاروائی کرنے سے پہلے ان کو معاہدہ ختم کرنے کی اطلاع کرنا بھی اس صورت میں ضروری نہیں۔ اور اگر معاہدۂ امن وامان ہو جانے کے بعد کفار معاہدین کی جانب سے خیانت یعنی عہد شکنی کا خطرہ پیدا ہو جائے تو اس صورت میں بھی معاہدے کو بدستور قائم رکھنا کوئی ضروری نہیں، لیکن اس صورت میں یہ جائز نہیں کہ معاہدہ کو صاف طور پر ختم کرنے سے پہلے ان کے خلاف کوئی اقدام کیا جائے، بلکہ صحیح صورت یہ ہے کہ کفار معاہدین کو آگاہ کر دیا جائے کہ تمہاری بدنیتی ہم پر ظاہر ہو چکی ہے یا یہ کہ تمہارے معاملات مشتبہ نظر آتے ہیں اس لئے ہم آئندہ اس معاہدے کے پابند نہیں رہیں گے۔

قال اللّٰہ تعالیٰ: واوفوا بعهدالله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ان الله يعلم ما تفعلون......(سورة النحل: الاية: ۹۱)

واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سوآء ان الله لا يحب الخائنين...

(سورة الانفال: الاية: ۵۸)

في جامع الترمذي: ۱/۲۸۷:

عن سليم بن عامر يقول كان بين معاوية و بين اهل الروم عهد وكان يسير في بلادهم حتى اذاانقضى العهداً غار عليهم فاذا رجل على دابة او على فرس وهو يقول الله اكبر وفاء لاغدر واذا هو عمرو بن عبسة فساله معاوية عن ذلک فقال سمعت رسول اللهﷺ يقول من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحلن عهدا ولا يشدنه حتى يمضي امده اوينبذاليهم على سواء قال فرجع معاوية بالناس. هذا حديث حسن صحيح. (في سنن ابي داؤد: ۲: ۳۳،۳۴)

في سنن ابي داؤد: ۲/۲۴:

عن ابي بكرة قال قال رسول اللهﷺ من قتل معاهدا في غير كنهه حرم الله عليه الجنة.

في اعلاء السنن ۱۲/۳۶،۳۷:

(باب اذا نقض العدو العهد فی مدة الصلح جاز القتال بغیر النبذالیه)

(قوله: عن میمونة الخ) قلت دلالته علی الباب من حیث انه دعا اللّٰہ عزو جل بقوله"اللھم اعم علیھم خبرنا حتی ناخذھم بغتة" وھو ظاھر فی انه لم ینبذ الیھم لانه لو أنبذ لم یکن لھذا الدعاء معنی فانھم قد صاروا علی حذر منه بالنبذ......وفی الھدایة (۲: ۵۴۳)وان بدأو ابخیانة قاتلھم ولم ینبذ الیھم اذاکان ذلک باتفاقھم لانھم صاروا ناقضین للعھد فلا حاجة الی نقضه، بخالف ما اذا دخل جماعة منھم فقطعوا الطریق ولا منعة لھم حیث لا یکون ھذا نقضا للعھد ولو کانت لھم منعة وقاتلوا المسلمین علانیة یکون نقضا للعھد فی حقھم دون غیرھم لانه بغیر ملکھم ففعلھم لا یلزم غیرھم حتی لو کان باذن ملکھم صاروا ناقضین للعھد لانه باتفاقھم معنی اھ .

قلت: وکذالو قاتلو اباذن اھل العقدوالحل منھم فلا حاجة الی النبذ الیھم کما فعلت قریش فی قتال خزاعة بنی بکر علیھم فانه کان برای الاشراف واھل الرای منھم کابی سفیان وبدیل بن ورقاء وصفوان بن امیة وسھل بن عمرو وغیرھم واولئک ھم کانو اعمدالصلح واساسه فلم تکن حاجة الی النبذ الیھم اصلا.

فی الفتاوی الھندیة: ۲/۱۹۶، ۱۹۷

اذارای الامام ان یصالح اھل الحرب اوفریقامنھم وکان ذلک مصلحة للمسلمین فلاباس به...... ولوصالح الامام ثم رای نقض الصلح أصلح، نبذ الیھم وقاتلھم ویکون النبذ علی الوجه الذی کان الامان فان کان منتشر ایجب ان یکون کذالک وان کان غیر منتشر بان امنھم واحد من المسلمین سرایکتفی بنبذ ذلک الواحد ثم بعد النبذ لایجور قتالھم حتی یمضی علیھم زمان یتمکن فیه ملکھم من انفاذالخبر الی اطراف مملکتة وان کانو اخرجو امن حصونھم وتفرقوافی البلاد وفی عساکر المسلمین او خربوا حصانھم بسبب الأمان فحتی یعودوا کلھم الی مأمنھم ویعمروا حصونھم مثل ماکانت توقیاعن الغدروھذااذا صالحھم مدة فرای نقضة قبل مضی المدّة واما اذا مضت المدة فیطل الصلح بمضیھا فلاینبذ الیھم کذافی التبیین ولا ینبغی للمسلمین ان یغیر واعلیھم ولاعلی اطراف بلادھم مادام الصلح باقیا کذافی السراج الوھاج وان بدأو بخیانة قاتلھم ولم ینبذ الیھم اذاکان ذلک باتفاقھم کذافی الھدایة.

(۲) اگر کفار کے ساتھ باقاعدہ جنگ جاری ہو اور اس حالت میں اگر کوئی شخص اپنے ساتھ بم، بارود لے کر یا اپنے جسم سے بم باندھ کر دشمن پر حملہ کرے اور اس حملہ کرنے میں حملہ کرنے والے کی اپنی موت یقین یا ظن غالب

کے درجے میں ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ حملہ کرنے والے کا ارادہ یہ ہو کہ دشمن کے علاقہ میں پہنچ کر بم کو اپنے سے جدا کر کے دشمن پر مارے گا یا ان کی کسی تنصیبات پر پھینکے گا اور اس طرح کرنے کا بظاہر امکان بھی موجود ہو غرض یہ کہ بم، بارود وغیرہ سے علیحدہ ہو جائے یا بارود کو اپنے سے جدا کر دے اور اس طرح دشمن پر حملہ کرنے سے کفار کے جانی و مالی نقصان ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو اس اقدام سے مسلمانوں کی ہیبت اور رعب کفار کے دلوں میں بیٹھتا ہو یا اس طرح حملہ کرنے سے خود مسلمانوں میں جذبۂ شجاعت و بہادری پیدا ہوتا ہو یا اور کوئی معتد بہ اور قابل اعتبار دینی منفعت مسلمانوں کو حاصل ہوتی ہو تو اس طرح کا دشمن کش حملہ نہ صرف جائز ہے بلکہ بلاشبہ باعث اجر عظیم اور مستحسن اقدام ہے اور اس صورت میں بمبار حملہ کے بعد حملہ کرنے والے کی موت اپنے ہی اسلحہ سے ہو جائے یا دشمن اس پر حملہ کر کے اس کو مار دیں ان دونوں صورتوں میں اس کی شہادت حقیقی شہادت ہے اور اللہ تعالیٰ کے ہاں ایسے شخص کا بڑا رتبہ ہے، اور اس طرح کے دشمن کش حملوں کا ثبوت خیر القرون یعنی عہد رسالت وعہد صحابہ میں بھی ملتا ہے، لہٰذا اس کے جواز میں تو کوئی شبہ نہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ بمبار حملہ کرنے والے کا ارادہ بم، بارود وغیرہ کو اپنے سے علیحدہ کرنے یا خود جدا ہونے کا نہیں، بلکہ حملہ کرنے والا اپنے ہی اسلحے سے پہلے خود کو مارتا ہے اور پھر دشمن کے آدمی مرتے ہیں، یعنی خود کو مار کر دشمن کو مارنا مقصود ہے، اس دوسری صورت کا واضح اور صریح حکم قرآن وحدیث اور فقہی و تاریخی کتب میں تلاش بسیار کے باوجود ہمیں نہیں ملا۔ لہٰذا یہ صورت احتیاط کے خلاف ہے اور اس کو اختیار کرنا درست معلوم نہیں ہوتا۔ اور جو لوگ اب تک لاعلمی میں یا درج ذیل عبارات کو اپنے اوپر منطبق سمجھتے ہوئے اس طرح کا فدائیانہ حملہ کر کے دنیا سے جاچکے ہیں ان کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے، تاہم اللہ جل شانہٗ کی کریم ذات سے یہی امید ہے کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کی نیتوں کے مطابق ان کے ساتھ معاملہ فرمائیں گے، اور ان کی خلوص نیت کی بدولت ان کے ساتھ اعزاز کا معاملہ فرمائیں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ درج ذیل جن عبارات سے اس دوسری صورت کا بظاہر جواز معلوم ہوتا ہے ان سب میں حملہ کرنے والے کا قصد دشمن کو ہی مارنا ہے اور جن تاریخی واقعات سے استدلال کیا جاسکتا ہے ان میں بھی حملہ کرنے والا دشمنوں پر حملہ کرتا تھا نہ کہ اپنے اوپر، اگرچہ اس کے اس حملہ کے نتیجہ میں ظن غالب یہ تھا کہ اس کی اپنی موت بھی واقعہ ہو جائے گی مگر اپنے ہی ہاتھوں نہیں بلکہ دشمنوں کے ہاتھوں، اور اللہ کی راہ میں کفار کو مارتے ہوئے۔ اگر ان کے ہاتھوں کسی مسلمان کی موت واقع ہو جائے تو بلاشبہ افضل اور باعث اجر عظیم ہے اور اللہ

تعالیٰ کے ہاں ایسے شخص کا بڑا مقام ہے۔

قال اللّٰہ تعالیٰ:

ان اللّٰہ اشتری من المؤمنین انفسھم واموالھم بأن لھم الجنة یقاتلون فی سبیل اللّٰہ فیقتلون ویقتلون......(سوررة التوبہ:الایة: ۱۱۱)

فی احکام القرآن للجصاص : ۲۶۲/۱ :

عن اسلم ابی عمران قال غزونا بالقسطنطنیة وعلی الجماعة عبدالرحمٰن ابن الولید والروم ملصوق ظھورھم بحائط المدینة فحمل رجل علی العدو فقال الناس مه مه لااله الا اللّٰہ یلقی بیدیه الی التھلکة فقال ابوایوب انمانزلت ھذه الایة فینا معشر الانصار لما نصر اللّٰہ نبیه واظھر دینه الاسلام قلنا ھلم نقیم فی اموالنا ونصلحھا فانزل الله تعالیٰ (وانفقو فی سبیل الله ولاتلقوا بایدیکم الی التھلکة) فالا لقاء بالایدی الی التھلکة ان نقیم فی اموالنا ونصلحھا وندع الجھاد. قال ابو عمران: فلم یزل ابوایوب یجھاد فی سبیل الله حتی دفن بالقسطنطنیة. (انتھی) فاخبر ابوایوب ان الالقاء بالایدی الی التھلکة ھو ترک الجھاد فی سبیل الله وان الایة فی ذلک نزلت وروی مثله عن ابن عباس وحذیفة والحسن وقتادة ومجاھدو والضحاک وروی عن البراء بن عازب وعبیدة السلیمانی الالقاء بالایدی الی التھلکة ھو الیاس من المغفرة بارتکاب المعاصی......وقیل ھوان یقتحم الحرب من غیر نکایة وھوالذی تاوله القوم الذی انکر علیھم ابوایوب واخبر فیه بالسبب ولیس یمتنع ان یکون جمیع ھذه المعانی مرادة بالآیة لا حتمال اللفظ لھا وجواز اجتما عھا من غیر تضاد ولا تناف. (جامع الترمذی : ۲ : ۱۲۶، الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان : ۷ : ۱۰۵، سنن ابی داؤد : ۱ : ۳۴۷، اعلاء السنن : ۱۲ : ۲۷)

فی الکوکب الدری : ۷۶/۴:

قوله (فقال يايها الناس انكم الخ) لمازعم هؤ لاء القائلون قوله تعالىٰ (ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة) عامافى كل من جرنفسه حتفا سواء كان بعد منفعة دينية اوغيرهاردعليهم مقالتهم تلك، وقال ماحاصله ان اقامتنافى امو النابحيث نترك الغزوو الجهاد كان القاء الا نفس فى التهلكة.

فكلما كان هذاشانه كان مصداقاللآية منهيا عنه بها. واما من اهلك نفسه ليعلى كلمة اللّٰه اوليهلك عدوه او يصيب فيهم نكاية فليس ممازعمتم وهذالرجل كان كذلك فانه لما دخل فيهم ووطن نفسه على الموت فاى بلاء لا يصيبها عليهم واذا كان موته بعد انكائهم اوقتل احدمنهم او جرح بعضهم لم يكن من هذاالقبيل لان ذلك اهيب لهم فانهم يستدلون بذلك على شدة رغبة اهل الاسلام على الموت فيلقاهم الخورو الجبن فاندفع بذلك ماكانوايزعمون انه يموت ميتة حرمة. وهذاالذى اختاره اهل العلم من ان الرجل اذالقى نفسه بحيث يستيقن فيه قتله يساغ له ذلك اذا كان ذلك بجلب منفعة دينية معتدة بها.

فى احكام القرآن لا بن العرابى: ١/١١٦:

فى تفسير التهلكة......الرابع لا تدخلواالعساكر التى لا طاقة لكم بها......وقال الطبرى: هو عام فى جميعهالاتناقض فيه، وقد اصاب الافى اقتحام العساكر، والصحيح عندى جوازه لان فيه اربعة اوجه: الاول طلب الشهادة الثانى وجود النكاية الثالث تجريه المسلمين عليهم الرابع ضعف نفوسهم ليروا ان هذا صنع واحدفما ظنك بالجميع.

فى البداية والنهاية: ٥/٣٠، ٣١:

واغلقت بنو حنيفة الحديقة عليهم واحاط بهم الصحابة وقال البراء بن مالك: يا معشر المسلين القونى عليهم فى الحديقة فاحتملوه فوق الحجف ورفعوهابالرماح حتى القوه فوق سورها فلم يزل يقاتلهم دون بابها حتى

فتحه ودخل المسلمون الحديقة من حيطانها وابوابها يقتلون من فيها من المرتدة من اهل اليمامة.

فی کتاب الفتوح لابن اعثم الکوفی : ۳٦/۱ :

قال: ثم ان المسلمين اجمتعت آراؤهم على ان يحملوا باجمعهم على بنى حنيفة (حملة) واحدة ثم انهم اجتمعوا فى موضع واحد وكبروا تكبيرة واحدة وحملوا عليهم فكشفوهم حتى الجؤهم الى حديقة فقال ابو دجانة الانصارى: ويحكم يا معشر الانصار! احملونى حملا......اليهم. قال: فحلموا ابادجانة الانصارى على ترسالانصارثم دفع بالرماح حتى القى فى جوف الحديقة. قال:......ابو دجانه فى وسط الحديقة ثم وثب كالليث المغضب فلم يزل يقاتل فى جوف الحديقة حتى قتل.

حاصل یہ کہ مذکورہ بالا تاریخی اور فقہی عبارات کی روشنی میں درج ذیل تین اصولی امور معلوم ہوتے ہیں:

(۱) اگر بمبار حملہ سے غالب گمان یہ ہے کہ وہ دشمن کو کسی قسم کا کوئی نقصان نہیں پہنچا سکے گا، نہ انہیں قتل کر سکے گا، نہ زخمی کر سکے گا، نہ انہیں شکست دے سکے گا اور نہ ہی اس کے اس اقدام سے مسلمانوں کو کسی قسم کا کوئی فائدہ پہنچے گا یا اس کے اس عمل سے مسلمانوں میں کمزوری پیدا ہونے کا خدشہ ہو اور اس میں حملہ کرنے والے کی اپنی موت یقینی ہو تو ان صورتوں میں بمبار حملہ جائز نہیں۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ کفر کش حملہ بصورت خودکش ہو یعنی حملہ کرنے والا اپنے بم سے پہلے خود کو مارے اور پھر دشمن کے آدمی مریں تو اس صورت کا صریح اور واضح حکم ہمیں نہیں ملا، بلکہ مذکورہ بالا عبارات میں جگہ جگہ ”فيقتلون ويقتلون فحمل رجل على العدو، واذا كان موته بعدانكاء هم اوقتل احد منهم الخ، حمل على الف رجل وحده، لا باس ان يحمل الرجل وحده على الجيش العظيم، حمل الواحد على العدد الكثير من العدو فقاتل فقتل، فلم يزل يقاتلهم، فلم يزل يقاتل فى جوف الحديقة حتى قتل“ ان سب عبارات میں دشمن پر پہلے حملہ کرنے کا ذکر ہے، اگر چہ بعد میں وہ دشمن کے ہاتھوں شہید ہوئے، اور کسی ایک عبارت میں بھی ”حمل على نفسه او قتل نفسه لتكون الكفرة والمشركون يقتلون بقتل نفسه“ نہیں ہے، یعنی اپنے آپ پر حملہ کرکے دشمن کو مارنے کے جواز کا ذکر نہیں ملتا اس لیے

حملہ کرنے کی یہ صورت کہ اپنے بم سے پہلے خود کو مارے اور پھر دشمن کے آدمی مریں اگرچہ اس کا مقصود بھی دشمن ہی کو مارنا ہو یہ صورت احتیاط کے خلاف معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اس کے جواز کی کوئی واضح دلیل ہمیں دستیاب نہیں ہو سکی۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ مسلمانوں کی کفار کے ساتھ باقاعدہ جنگ جاری ہو اور دشمن کش حملہ ہو یعنی اپنے ساتھ بم اور بارود لے کر جانے والا دشمن کے علاقے میں پہنچ کر بم اور بارود کو اپنے سے جدا کر کے دشمن پر مارنے کا یا ان کی کسی تنصیبات پر پھینکنے کا ارادہ رکھتا ہو اور حملہ کرنے والے کو اپنی موت کا یقین یا ظن غالب ہو تو یہ دشمن کش حملہ درج ذیل شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی پائی جائے تو جائز ہے اور اعلیٰ درجہ کی شہادت و بہادری ہے۔

۱.....حملہ کرنے والے کی نیت خالص اللہ تعالیٰ کی رضا اور شہادت کا حصول اور اس حملہ سے کفار کے جانی و مالی نقصان ہونے کا یقین یا غالب گمان ہو۔

۲.....اس اقدام سے مسلمانوں کی ہیبت اور رعب کفار کے دلوں میں بیٹھتا ہو۔

۳.....اس عمل سے خود مسلمانوں میں جذبۂ شجاعت و بہادری پیدا ہوتا ہو۔

۴.....اس حملہ سے کوئی معتدبہ اور قابلِ اعتبار دینی منفعت مسلمانوں کو حاصل ہو تو ان صورتوں میں دشمن کش بمبار حملہ مستحسن اور باعثِ اجرِ عظیم ہے اور ایسے مستحسن اقدام کرنے والے کی شہادت حقیقی شہادت ہے جس پر قرآن و احادیث میں بہت سے فضائل وارد ہیں۔

اور واضح رہے کہ موجودہ دور میں دست بدست لڑائی کا وجود تقریباً ختم ہو چکا ہے۔ اب عموماً گوریلا جنگ ہوتی ہے کہ فریقین میں جس کو موقع ملا دوسرے پر بم برسا دیئے اور گولیاں چلا دیں۔ لہٰذا موجودہ دور میں حالت جنگ سے مراد یہ ہے کہ کفار کے ساتھ جنگ جاری ہو یعنی جنگ بندی کا نہ معاہدہ ہوا ہو، نہ جنگ بندی کا کوئی اعلان ہوا ہو اگرچہ بالفعل آمنا سامنا نہ ہو رہا ہو، لہٰذا ایسی حالت میں دشمن کش حملہ کرنا جائز ہے۔

(۴) ایک مسلمان کی جان بہت زیادہ قیمتی اور حرمت والی ہے اور فقہاء و محدثین اور مؤرخین کی جن عبارات سے کفر کش حملے کے جواز کی تائید ملتی ہے وہ بھی حالت جنگ ہی کی ملتی ہے۔ اس لئے اگر کفار کے ساتھ

باقاعدہ جنگ جاری نہیں ہے، اعلانِ جنگ بھی نہیں ہوا ہے، حالتِ امن ہے تو ایسی صورت میں کسی مسلمان کا کفر کش بمبار حملہ کرنا یا اس جیسا کوئی اور حملہ کرنا جس میں اس کی اپنی موت یقینی ہو جائز نہیں۔

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

حفیظ اللہ ڈیروی

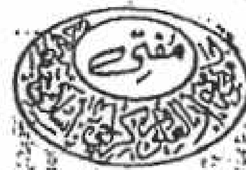
دارالافتاء دارالعلوم کراچی

۲۱-۴-۱۴۳۱ھ

الجواب صحیح

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۲۱-۴-۱۴۳۱ھ



الجواب صحیح

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ

۲۱/۴/۱۴۳۱ھ



الجواب صحیح

محمود اشرف غفر اللہ لہ

۲۱-۴-۱۴۳۱ھ

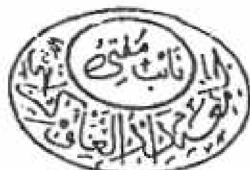


الجواب صحیح

الجواب صحیح



الجواب صحیح



الجواب صحیح



الجواب صحیح

دارالافتاء، جامعہ مدنیہ، لاہور کا فتویٰ

مفتی عبدالواحد صاحب (جو دارالافتاء جامعہ مدنیہ کے رئیس ہیں) کی رائے ملاحظہ کرنے سے قبل یہ ذہن میں رہے کہ مفتی صاحب مذکورہ کو سابقہ نقل کردہ فتویٰ جو دارالعلوم کراچی سے جاری ہوا تھا بھی ارسال کیا گیا تھا۔ اس لئے ان کے مندرجہ ذیل فتویٰ میں اس فتوے پر تبصرہ بھی ہے اور اپنی رائے بھی)۔

بسم اللہ حامداً و مصلیاً

بمباریا خودکش حملہ:

اس کے بارے دارالعلوم والوں کا یہ کہنا کہ "حملہ کرنے والا اپنے ہی اسلحہ سے پہلے خود کو مارتا ہے اور پھر دشمن کے آدمی مرتے ہیں یعنی خود کو مار کر دشمن کو مارنا مقصود ہے اور اس کو اختیار کرنا درست معلوم نہیں ہوتا" ہماری رائے میں درست نہیں، کیونکہ خودکش یا بمبار یا فدائی حملہ میں حملہ کرنے والے کا مقصود خود کو ہلاک کرنا نہیں ہوتا بلکہ دشمن کو شکار کرنا ہوتا ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ دشمن مرے یا نہ مرے وہ خود ضرور مر جاتا ہے، لیکن ضابطہ ہے "الامور بمقاصدھا"۔

اسرائیل کے بارے میں ہمارا خیال ہے کہ وہاں شہری مقامات میں بھی فدائی حملے جائز ہیں کیونکہ اسرائیل کے تمام یہودی باشندے غاصب ہیں۔ دیگر ملکوں میں معاملہ اتنا سہل نہیں۔ اس لئے تحریری طور پر فی الحال کچھ ذکر مشکل ہے۔ مسلمانوں کی اپنی غلطیاں بہت سی ہیں اور بہت سے فدائی حملے مشتبہ بھی ہیں، البتہ ہم ان کو معذور سمجھتے ہیں اور ان کی قربانیوں کو ان کی نیت پر محمول کرتے ہیں۔ خیالات کو جمع کرنے کی کوشش کروں گا، انشاء اللہ۔ پھر جو ہو سکا پیش خدمت کروں گا۔

مہلک ہتھیار:

کفار پر رعب ڈالنے کے لئے مہلک ہتھیار تیار کرنا جہاد کی تیاری میں شامل ہے اور بڑی نیکی ہے۔ البتہ ان کے استعمال سے متعلق جو مسائل پوچھے گئے ہیں وہ غور طلب ہیں۔ چونکہ پہلے کبھی ان کی طرف توجہ نہیں ہوئی، اس لئے فی الحال کچھ کہنے سے قاصر ہوں۔ کبھی ذہن میں کچھ آیا تو عرض کردوں گا۔ فقط۔ واللہ تعالیٰ اعلم

عبدالواحد

۱۶ ذوالحجہ ۱۴۲۴ھ

دارالافتاء۔ جامعہ مدنیہ۔ لاہور

استفتاء

کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس مسئلے کے بارے میں کہ پاکستان میں متعدد مقامات، مساجد، مدارس، امام بارگاہ اور پبلک مقامات پر [illegible] بم کے ذریعہ اجتماعی قتل کی وارداتیں ہوتی رہتی ہیں جیسے مسجد الخیر اور رشید آباد وغیرہ کے افسوسناک واقعات، ایسے ہی [illegible] حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانوی اور حضرت مفتی شامزئی رحمہم اللہ وغیرہ کو خصوصی ہدف بنا کر حملے کئے گئے۔ شریعت مطہرہ کی نظر میں اس اجتماعی یا انفرادی قتل کی کیا حیثیت ہے؟ کیا یہ کار ثواب ہے یا جرم و حرام۔

۲۔ جو شخص اجتماعی مجرم ہے اس کے خلاف کارروائی کرنے کا حق حکومت و انتظامیہ کی ذمہ داری ہے یا عوام الناس کو بھی یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ مجرم کو سزا دیں۔

سائل محمد رفیق، قادر پور راں، تحصیل و ضلع ملتان

10 APR 2006

الجواب

دین اسلام میں کسی شرعی وجہ کے بغیر قتل مسلم بدترین گناہ ہے۔ اس کا مرتکب لعنت خداوندی اور غضب الٰہی کا مستحق ہو جاتا ہے چنانچہ ارشاد خداوندی ہے ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاؤہ جہنم خالدا فیہا و غضب اللہ علیہ ولعنہ واعد لہ عذابا عظیما ایک مسلمان کا خون بہانا [illegible] سے بڑا جرم ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لزوال الدنیا اھون علی اللہ من قتل رجل مسلم (ترمذی، نسائی، مشکوٰۃ صفحہ ۳۰۰، جلد ۲)

اور قرائن سے بھی معلوم ہو جائے کہ اس شخص نے صرف جان بچانے کی خاطر کلمہ پڑھا ہے تو ایسی صورت میں بھی اس کلمہ گو کو قتل کرنا حرام ہے۔ چنانچہ ایک لڑائی کے وقت حضرت اسامہ نے کافر پر حملہ کیا تو مد مقابل کافر نے لا الہ الا اللہ کہہ دیا۔ حضرت اسامہؓ نے پھر بھی اسے قتل کر دیا۔ بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا تذکرہ ہوا تو حضور علیہ السلام نے یہ ارشاد فرمایا: اقتلتہ وقد شہد ان لا الہ الا اللہ اس پر حضرت اسامہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس نے صرف جان بچانے کی خاطر کلمہ پڑھا تھا اس پر ارشاد فرمایا: فہلا شققت عن قلبہ (بخاری و مسلم، صفحہ ۲۹۹، جلد ۲) تم نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا کہ وہ اخلاص سے نہیں پڑھ رہا اور ایک روایت میں یہ الفاظ بھی وارد ہیں..... کیف تصنع بلا الہ الا اللہ اذا جاءت یوم القیامۃ قالہ مرارا (رواہ مسلم)

جب قیامت کے روز یہ کلمہ شریف مقابلہ میں آئے گا تم کیا کرو گے؟ یہ بات بار بار ارشاد فرماتے رہے۔

حضرت مقداد نے حضور علیہ السلام سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ اگر کسی کافر لڑائی میں میرا کوئی ایک ہاتھ کاٹ دے پھر میں اس پر حملہ کروں تو وہ کہے لا الہ الا اللہ پڑھ لے تو کیا میں اسے قتل کر سکتا ہوں؟ حضور علیہ السلام نے فرمایا: لا تقتلہ فان قتلتہ فانہ بمنزلتک قبل ان تقتلہ الحدیث (بخاری و مسلم) اگر تم اسے قتل کر دو تو تم ایک مسلمان معصوم الدم کو قتل کرنے والے بن جاؤ گے اور تم مباح الدم قرار پاؤ گے۔

جب ایسے شخص کے قتل کی اسلام میں اجازت نہیں جس کے عدم اخلاص اور کفر کے واضح قرائن موجود ہیں اور ایسے شخص کے قتل سے بھی قیامت کے روز کلمہ شریف کا سامنا کرنا ہوگا تو جس شخص کا اسلام واضح طور پر معلوم ہو تو کیا اس کے کلمہ کا سامنا نہ ہوگا؟ اس کا قتل جائز ہو سکتا ہے؟ ہرگز نہیں۔

کل قیامت کے روز مقتول قاتل کو اس کی پیشانی کے بالوں اور سر سے پکڑے ہوئے اللہ پاک کے دربار میں ایسی حالت میں لائے گا کہ اس کی رگوں سے خون بہہ رہا ہوگا اور عرض کرے گا کہ اے اللہ اس نے مجھے قتل کیا تھا۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجیء المقتول بالقاتل یوم القیامۃ ناصیتہ ورأسہ بیدہ و اوداجہ تشخب دما یا رب قتلنی الحدیث (ترمذی، مشکوٰۃ صفحہ ۳۰۱)

ایک روایت میں وارد ہے کہ مظلوم مقتول اللہ پاک کے دربار میں عرض کرے گا کہ اے اللہ اس سے پوچھیں مجھے کس جرم میں قتل کیا؟!

مسلمانوں کے خون سے ہاتھ رنگنے والو! (کے ہاتھ) کل قیامت کے روز ان ناجائز قتلوں کا جواب دینا ہوگا اور لا الہ الا اللہ کا سامنا بھی کرنا ہوگا اس کو جواب سوچ سمجھ کر اس کارروائی سے بچیں۔

۲۔ جرم کی سزا تمام تر حکومت کی ذمہ داری ہے وہ بھی دو باتیں ملحوظ خاطر رہیں۔

جہاں تک ہو سکے کسی بے گناہ کے خون سے ہاتھ رنگین نہیں ہونے چاہئیں۔ جہاں سزا سے بچانے کا ذرہ بھر شبہ موجود ہو وہاں سزا جاری کرنے سے حضور علیہ السلام نے منع فرمایا ہے۔ ادرؤا الحدود عن المسلمین ما استطعتم (ترمذی، صفحہ ۲۶۳، جلد ۱) ایک دوسری حدیث پاک میں وارد ہے کہ امام یا حاکم کا معافی میں غلطی کرنا سزا دینے میں غلطی کرنے سے بہتر ہے۔ قال رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم فان الامام ان یخطی فی العفو خیر من ان یخطی فی العقوبۃ (ترمذی، صفحہ ۲۶۳، جلد ۱)

دوسرے شریعت مطہرہ کی روشنی میں جرم کی نوعیت کو ملحوظ رکھنا بہت ضروری ہے۔ جرم کی نوعیت میں اسی فرق کی وجہ سے حضرات فقہاء نے قتل کی پانچ قسمیں بیان فرمائیں اور قرآن و سنت کی روشنی میں ان کے الگ الگ احکامات بیان فرمائے۔ قتل عمد، شبہ عمد، قتل خطاء، جاری مجری خطاء، قتل بالسبب۔ القتل علی خمسۃ اوجہ عمد شبہ عمد و خطاء وماجری مجری الخطاء والقتل بالسبب (ہدایہ، صفحہ ۵۵۵، جلد ۴)

اس طریق سے مسلمان کا قتل حرام ہے ایسے ہی پرامن ذمی (یہودی، عیسائی، بت پرست، سکھ) شہری کا قتل بھی شرعاً حرام ہے بشرطیکہ وہ کسی قسم کی تخریب کاری میں ملوث نہ ہو۔ چنانچہ ایک موقع پر ارشاد فرمایا: دمائهم كدمائنا مسلمانوں کی طرح ان کا خون بھی معصوم و محفوظ ہے۔ ایک جگہ ارشاد نبوی ﷺ ہے: من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وان ريحها توجد من مسيرة اربعين خريفا (بخاری، مشکوٰۃ، صفحہ ۲۹۹، جلد ۲) جس شخص نے کسی ذمی یا مستامن (وعدہ کرنے والے) کو قتل کیا وہ جنت کی خوشبو تک سے محروم رہے گا جبکہ جنت کی خوشبو چالیس سال کی مسافت سے آتی ہے۔ جو ذمی یا مستامن تخریب کاری، جاسوسی وغیرہ کا مرتکب پایا جائے اس کا حکم بیان کرنے کے لئے امام ابوداؤدؒ نے باب قائم فرمایا ہے: باب فی الجاسوس الذمی اس باب میں ایک حدیث ذکر فرمائی: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بقتله وكان عينا لابی سفيان الحديث ذمی کے جاسوس ثابت ہونے پر اس کے قتل کا حکم دیا۔ اس کے بعد امام ابوداؤدؒ نے جاسوس مستامن کے بارے میں باب قائم فرمایا باب فی الجاسوس المستامن اتی النبی صلی الله عليه وسلم عين من المشركين وهو في سفر فجلس عند اصحابه ثم انسل فقال النبی صلى الله عليه وسلم اطلبوه فاقتلوه (ابوداؤد، صفحہ ۳، جلد ۲) چنانچہ حضرت سلمہ بن اکوعؓ نے اسے قتل کیا۔

یہ ایک دوسرے مستامن جاسوس کو حضرت سلمہ بن اکوعؓ نے قتل کیا۔ حضور علیہ السلام نے اس جاسوس کا سارا اسباب و سامان حضرت سلمہ بن اکوعؓ کو دیا۔ (ابوداؤد، صفحہ ۶، جلد ۲) البتہ تخریب کاری، جاسوسی کے مجرم ذمی و مستامن کے خلاف حکومت ہی کارروائی ضرور کرے تاکہ حضور علیہ السلام کے ارشاد اطلبوہ فاقتلوہ پر عمل ہو۔ عوام الناس از خود کوئی کارروائی نہ کریں کیونکہ سزا جاری کرنا حکومت وقت کا کام ہے۔ عن ابی عبد الله رجل من اصحاب النبی صلی الله عليه وسلم الزكوة والحدود والفيء والجمعة الى السلطان (محلی ابن حزم، صفحہ ۱۶۵، جلد ۱۱)

اہل پاکستان کے تمام مسلمان پرامن ذمی و مستامن محفوظ الدم ہیں۔ ان کو فائرنگ یا بم وغیرہ کے ذریعے بدون کسی شرعی وجہ کے قتل کرنا شرعاً حرام اور بدترین گناہ ہے اور اپنے آپ کو جنت سے دور رکھنے کی سعی ہے۔

البتہ وہ ممالک جہاں غیر مسلم ظالمانہ قبضہ قائم کئے ہوئے ہیں وہاں مظلوم مسلمانوں کی جدوجہد آزادی کو اس سے جوڑنا ایک کھلم کھلا زیادتی ہوگی۔ اسے کسی نے بھی ناجائز قرار نہیں دیا۔ چنانچہ امریکہ، افریقہ کے بیشتر ممالک میں آزادی کی جدوجہد اور ہندوستان کی تحریک آزادی اس کی کھلی مثالیں ہیں۔

فقط واللہ اعلم

بندہ محمد عبداللہ عفا اللہ عنہ

۱۸/۲/۱۴۳۶ھ

الجواب صحیح

بندہ عبدالستار عفی عنہ







(۵۷۹) ملحق ۳۳

DAR UL IFTA JAMIA BINORIA SITE KARACHI PAKISTAN
Ph: 021 - 3[illegible] - Ext. 286 | Mobile:03[illegible]
[illegible] | Email: [illegible]@gmail.com
BINORIA International

محترم جناب... مفتی صاحب

براہ کرم خودکش حملہ اور جہاد کے متعلق چند آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ ارسال فرما کر مشکور ہوں .... جمال لاہور

الجواب حامداً ومصلیاً

اگر کفار کے ساتھ باقاعدہ جنگ جاری ہو جیسے کہ فلسطین، کشمیر، چیچنیا وغیرہ میں ہے تو ایسی حالت میں اگر کوئی مسلمان مجاہد اپنے ساتھ بم یا بارود لیکر یا اپنے جسم سے بم باندھ کر دشمن پر حملہ کرے اور حملہ کرنے میں حملہ کرنیوالے کی اپنی موت یقین یا ظن غالب کے درجہ میں ہو اور حملہ کرنیوالے کا ارادہ یہ ہو کہ دشمن کے علاقے میں پہنچ کر بم یا بارود کو اپنے جسم سے علیحدہ کرکے دشمن پر [illegible] پھینکے گا اور اسطرح کرنے کا امکان بھی موجود ہو اور اسطرح کرنے سے حملہ کرنے والے کا مقصود [illegible] اللہ تعالیٰ کی رضا اور شہادت کا حصول ہو اور اس حملہ سے کفار کے جانی و مالی نقصان ہونے کا یقین یا غالب گمان ہو اور اس اقدام سے مسلمانوں کی ہیبت و رعب کفار کے دلوں میں بیٹھتا ہو اور اس عمل سے خود مسلمانوں میں جذبہ شہادت و بہادری پیدا ہوتی ہو یا اس حملہ سے کوئی معتد بہ اور قابل اعتبار دینی منفعت مسلمانوں کو حاصل ہوتی ہو تو ان تمام صورتوں میں خودکش بمبار حملہ مستحسن اور باعث اجر ہے اور ایسے بہادرانہ اقدام کرنیوالے کی [illegible] شہادت ہے جس پر قرآن و حدیث میں بہت سے فضائل وارد ہیں ... اور اگر یہ صورت ہو کہ خودکش حملہ کرنیوالے کا ارادہ بم بارود وغیرہ کو اپنے سے علیحدہ کرنے کا [illegible] ہو بلکہ پہلے اس کے ذریعہ سے اپنے آپ کو شہید کرنے اور پھر اسکے ذریعہ دشمن کے آدمیوں کو مارنے یا انکی تنصیبات کو اڑانے کا مقصد ہو تو اس صورت کا واضح [illegible]

—— جاری ہے ——

حکم فقہی عبارات وغیرہ میں نہیں ملا لہذا اس میں احتیاط کی ضرورت ہے۔
جبکہ جہاد کے احکام و فضائل کیلئے سورۃ الانفال و سورۃ التوبۃ کی تفسیر اور بخاری شریف
جلد اول کتاب الجہاد اور جلد ثانی کتاب المغازی اور جہاد کے فضائل پر لکھی ہوئی کتب
کا مطالعہ کریں ان شاء اللہ مفید رہیگا۔

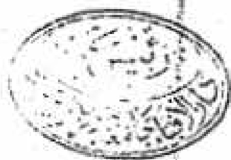
قال اللہ تعالی، ان اللہ اشتری من المؤمنین انفسہم و
اموالہم بان لہم الجنۃ یقاتلون فی سبیل اللہ فیقتلون و یقتلون
الخ (سورۃ التوبۃ آیت ١١١)

وفی فتح الباری: واما مسئلۃ حمل الواحد علی العدد الکثیر
من العدو فصرح الجمہور بانہ ان کان لفرط شجاعۃ وظنہ
انہ یرھب العدو بذلک او یجری المسلمین علیہم او نحو
ذلک من المقاصد الصحیحۃ فہو حسن ومتی کان مجرد
تہور فممنوع، ولا سیما ان ترتب علی ذلک وھن
فی المسلمین اھ (٨/٢٣٥) واللہ تعالی اعلم بالصواب

حررہ محمد عفا اللہ عنہ
دار الافتاء جامعۃ بنوریۃ
٨ جمادی الثانی ١٤٢٦ھ

الجواب صحیح
[illegible]
دار الافتاء جامعہ بنوریہ
١١ جمادی الآخرہ ١٤٢٦ھ

الجواب صحیح
[illegible]
دار الافتاء جامعہ بنوریہ
١١ جمادی [illegible] ١٤٢٦ھ





FROM : SILARD PHONE NO. : 6329079 May. 18 2005 10:27AM P1

قتل ناحق کا حکم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تمام مسلمان محفوظ الدم ہیں، فقہی اصطلاح میں اسے "محفوظ الدم" اور "معصوم الدم" بھی کہتے ہیں، یعنی بغیر کسی وجہ شرعی کے ان کا خون بہانا حرام ہے اور وہ شرعی وجوہ، جن کے سبب کسی مسلمان کا خون مباح ہو جاتا ہے، یہ ہیں:

(الف) یہ کہ کوئی مسلمان العیاذ باللہ مرتد ہو جائے۔

(ب) کسی کو ناحق قتل کرے۔

(ج) شادی شدہ زانی ہو۔

ان وجوہات کے سوا مسلمان کو قتل کرنا حرام ہے۔ اور جو مسلمان ان وجوہ میں سے کسی ایک کا ارتکاب کرلے، تو وہ پھر "محفوظ الدم" نہیں رہتا بلکہ "مباح الدم" ہو جاتا ہے، یعنی اس کی جان کی حرمت باقی نہیں رہتی، لیکن اس کے باوجود اس کو قصاص یا حد شرعی میں قتل کرنا عوام کا کام نہیں ہے، بلکہ یہ اسلامی حکومت کا منصب اور اس کی ذمہ داری ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ وَاَعَدَّ لَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا ○

ترجمہ: "جو شخص کسی مومن کو عمداً قتل کرے تو اس کی سزا دوزخ ہے، جس میں وہ ہمیشہ رہے گا، اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہے اور اس پر اللہ تعالیٰ نے لعنت فرمائی ہے اور (اللہ تعالیٰ نے) اس کیلئے عذاب عظیم تیار کر رکھا ہے۔ (سورۃ النساء:93)"۔

اس آیت کے تحت مومن کے قاتل عامد (یعنی دانستہ کسی ایسی جان کو ارادۃً قتل سے تلف کرنے والا، جسے شریعت نے حرام و محفوظ قرار دیا ہے) کو آخرت میں جہنم کی دائمی سزا، اللہ تعالیٰ کے غضب اور عذاب عظیم کا سزاوار قرار دیا گیا ہے۔ پھر اس پر مفسرین و فقہاء نے بحث کی ہے کہ آیا اب "قتل عمد" کا مرتکب ابدی اور دائمی جہنم کی سزا کا حقدار ہے یا اس کی توبہ قبول ہو سکتی ہے، کیونکہ اگر یہ حکم مطلق اور قطعی ہے تو بظاہر یہ قرآن کی اس آیت سے متعارض ہے کہ:

ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر مادون ذالک لمن یشاء

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ شریک ٹھہرانے کو تو (ہرگز) معاف نہیں فرماتا اور اس کے علاوہ دیگر گناہوں کو جس کیلئے چاہے معاف فرما دیتا ہے۔ (النساء:48)"۔

تو اس استثناء کے عموم میں تو "قتل عمد" بھی آتا ہے۔ چنانچہ ان دونوں آیات میں تطبیق کرتے ہوئے سورۃ النساء آیت نمبر 93 کی تفسیری بحث میں علامہ محمود آلوسی نے تفسیر "روح المعانی" میں لکھا ہے: اگر اس آیت کو اپنے ظاہری مفہوم پر قائم رکھا جائے تو پھر مومن کے "قاتل عامد" سے مراد وہ قاتل ہوگا، جو اسے حلال سمجھ کر قتل کرے، تو پھر تو ایسے شخص کے کفر میں کوئی شک نہیں ہے اور نہ ہی یہ پھر محل نزاع ہے (کہ وہ دائمی طور پر جہنمی ہی ہے)، انہوں نے مزید لکھا کہ عکرمہ، ابن جریج اور مفسرین کی ایک جماعت نے اس آیت میں "متعمدا" کی تفسیر میں "مستحلا" کی قید لگائی ہے یعنی جو حلال جان کر "قتل عمد" کا ارتکاب کرے۔ (روح المعانی، جلد:5، ص:117 مطبوعہ دار احیاء التراث العربی بیروت)"

"عن عبداللہ بن مسعود قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لایحل دم امرئ مسلم یشھد ان لا الہ الا اللہ وانی رسول اللہ، الا باحدیٰ ثلاث النفس بالنفس، والثیب الزانی، والمارق لدینہ التارک للجماعۃ"

ترجمہ: "عبداللہ بن مسعود بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کہ جو مسلمان اس بات کی گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ میں اللہ کا رسول ہوں، اس کی جان لینا سوائے تین وجوہ کے حلال نہیں ہے، (ایک) جان کے بدلے میں جان (یعنی اس نے ناحق کسی کو قتل کیا ہو اور قصاص میں اس کی جان لی جائے)، (دوسری) شادی شدہ زانی اور (تیسری) جماعت (کی متفق علیہ راہ) کو چھوڑ کر دین سے نکلنے والا (یعنی جو مرتد ہو جائے)، (مشکوٰۃ بحوالہ صحیح بخاری و صحیح مسلم)"۔

﴿جاری ہے..........﴾

صحیح مسلم کتاب الایمان میں ہے:

عن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، قال: قال رسول اللہ ﷺ سباب المسلم فسق وقتالہ کفر

ترجمہ: ''حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: مسلمان کو گالی دینا فسق ہے اور اسے قتل کرنا کفر ہے''۔ (صحیح البخاری رقم الحدیث: ۴۸، صحیح مسلم، رقم الحدیث: ۶۴)''۔ اس حدیث کی شرح میں علامہ محی الدین ابوزکریا یحییٰ بن شرف الدین نووی لکھتے ہیں:

ترجمہ: ''کسی کو ناحق قتل کرنے سے اہل حق کے نزدیک ایسا کفر لازم نہیں آتا، جس کے باعث وہ ملت اسلام سے خارج ہو جائے، جیسا کہ ہم نے متعدد مقامات پر پہلے بھی بیان کیا ہے، سوائے اس کے کہ وہ قتل ناحق کو حلال سمجھ کر اس کا ارتکاب کرے، تو کہا گیا ہے کہ حدیث کی تاویل میں کئی اقوال ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ (اگر کفر کو اپنے حقیقی اصطلاحی معنی پر محمول کیا جائے)، تو اس سے مراد وہ شخص ہے، جو حلال جان کر قتل ناحق کا ارتکاب کرے، (شرح نووی، جلد: 1، ص: 54)''۔ لہٰذا شرعی طور پر کسی ''محفوظ الدم'' مسلمان کی جان کو حلال جان کر یا اسے کار ثواب اور ذریعۂ دخول جنت سمجھ کر (بغیر کسی شرعی جواز کے) قتل کرنا، تمام ائمہ کے نزدیک کفر ہے۔

فتاویٰ عالمگیری جلد نمبر 6 ص: 3 پر ہے: ''ویقتل المسلم بالذمی''

ترجمہ: ''اور مسلمان کو ذمی (غیر حربی) کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک غیر مسلم (ذمی) کی جان و مال بھی محفوظ ہے اور اگر کسی مسلمان نے اس کو بغیر کسی وجہ شرعی کے قتل کر دیا تو وہ مسلمان بھی واجب القتل ہے، اور اس سے قصاص لیا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ پاکستان میں رہنے والے تمام ایسے پابند آئین و قانون غیر مسلم (جو پاکستان کے مستقل شہری ہیں یا بذریعہ ویزا آنے کی وجہ سے قانونی طور پر حکومت پاکستان کی امان میں ہیں اور جنہوں نے کسی ایسے فعل کا ارتکاب نہیں کیا، جس سے وہ ''مباح الدم'' ہو گئے ہوں) کی جان و مال بھی محفوظ ہے اور ان کو کسی وجہ شرعی کے بغیر حلال جان کر یا کار ثواب سمجھ کر: حق قتل کرنا حرام ہے اور شدید ترین گناہ ہے اور اس پر حدیث میں سخت وعید آئی ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

الا من قتل نفساً معاھدۃً لہ ذمۃ اللہ ورسولہ فقد اخفر بذمۃ اللہ فلا یرح رائحۃ الجنۃ

ترجمہ: ''یاد رکھو جو شخص مسلمان ریاست کے کسی ایسے غیر مسلم کو قتل کرے، جس کا ریاست سے معاہدہ ہے اور اللہ اور اس کے رسول نے اس کی جان و مال کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے، تو وہ اللہ کی ذمہ داری کی بے حرمتی کرتا ہے، ایسا شخص جنت کی خوشبو بھی نہیں سونگھے گا، (ترمذی ابواب الدیات ج 1، ص: 391)''۔ امام علی بن عمر دار قطنی متوفی 385ھ روایت کرتے ہیں:

عن ابن عمر ان رسول اللہ ﷺ قتل مسلماً بمعاھد، وقال: انا اکرم من وفی بذمتہ.

''حضرت ابن عمر رضی اللہ عنھما بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مسلمان کو ایک معاہد (جس کافر سے معاہدہ ہوا ہو) کے بدلے میں قتل کر دیا اور فرمایا: جو لوگ اپنے معاہدے کو پورا کرتے ہیں، میں ان میں سب سے بڑھ کر کریم ہوں (سنن دار قطنی ج 3 رقم الحدیث: 3232، سنن کبریٰ للبیہقی ج 8، ص: 30)''۔

عن عبدالرحمن بن البیلمانی یرفعہ: ان النبی ﷺ اقاد مسلماً قتل یھودیاً، وقال الرمادی: اقاد مسلماً بذمی، وقال: انا احق من وفی بذمتہ.

عبدالرحمٰن بن البیلمانی بیان کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے اس مسلمان سے قصاص لیا، جس نے ایک یہودی کو قتل کر دیا تھا، راوی نے کہا مسلمان سے ذمی کا قصاص لیا اور فرمایا: جو لوگ اپنے عہد کو پورا کرتے ہیں ان میں سب سے زیادہ کریم ہوں (سنن دار قطنی، ج 3، رقم الحدیث: 3233)''۔

عن عبدالرحمن بن البیلمانی قال: قتل رسول اللہ ﷺ رجلاً من اھل القبلۃ برجل من اھل الذمۃ، انا احق من اوفی بذمتہ.

عبدالرحمٰن البیلمانی بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ایک ذمی کے بدلے میں اہل قبلہ (یعنی مسلمانوں) کے ایک شخص کو قتل کر دیا اور فرمایا: جو لوگ اپنے عہد کو پورا کرتے ہیں، میں ان میں سب سے زیادہ کریم ہوں، (سنن دار قطنی ج 3 رقم الحدیث: 3234)''۔

ہر چند کہ ان احادیث کی اسانید ضعیف ہیں، لیکن تعدد اسانید کی وجہ سے یہ احادیث حسن لغیرہ ہیں اور لائق استدلال ہیں، جب کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا استدلال قرآن مجید سے ہے، اور یہ احادیث تائید کے مرتبہ میں ہیں۔

﴿جاری ہے............﴾

فتاویٰ عالمگیری جلد:6 ص:3 پر ہے:

"القصاص واجب بكل محقون الدم على التابيد اذا قتل عمدا كذا في الهداية"

ترجمہ: "جس جان کو شریعت نے ہمیشہ کیلئے محفوظ و محترم قرار دیا ہے، اسے عمداً قتل کر دیا جائے، تو قصاص واجب ہے، ہدایہ میں اسی طرح ہے"۔

لہٰذا جہاد سمجھ کر خود کش حملے کرنا، بم بلاسٹ کرنا اور فائرنگ کر کے مساجد اور عوامی اجتماعات میں مسلمانوں کا قتلِ عام کرنا صرف حرام ہی نہیں ہے بلکہ حلال، جائز اور کارِ ثواب سمجھ کر یہ کام کرنا کفرِ صریح ہے۔ اور اگر وہ قتل کرنے کو شرعی طور پر حرام سمجھتے ہوئے مغلوب الغضب ہو کر ذاتی دشمنی کے تحت انتقام یا کسی اور نفسانی وجہ سے کسی مسلمان یا غیر مسلم شہری کو قتل کرے تو یہ گناہِ کبیرہ ہے۔

حدیث پاک میں ہے:

عن عبداللہ بن عمرو قال: قال رسول اللہ ﷺ: الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس

ترجمہ: "عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، (ناحق) انسانی جان کو قتل کرنا اور (ماضی کے بارے میں قصداً) جھوٹی قسم کھانا (سب کے سب) کبیرہ گناہ ہیں، (صحیح بخاری و صحیح مسلم بحوالہ مشکوٰۃ، باب الکبائر)"۔

یہ مسئلہ ہم نے پاکستان کے تناظر میں لکھا ہے، جہاں حاکم بھی مسلمان ہیں، عوام کی غالب اکثریت بھی مسلمان ہے اور ملک آئینی طور پر ایک اسلامی جمہوری مملکت ہے اور جہاں وقتاً فوقتاً افراد اور بعض صورتوں میں اجتماعات (عبادت گاہوں اور پبلک مقامات) پر قاتلانہ حملے ہوتے ہیں، بم بلاسٹ کیے جاتے ہیں اور تاثر یہ دیا جاتا رہا ہے کہ اس کے پیچھے دینی اور مذہبی محرکات کارفرما ہیں۔ اور بعض عناصر یہ پروپیگنڈا کرتے ہیں کہ دینی اور مذہبی رہنما یا تنظیمیں اپنے جذباتی کارکنوں کو اس قسم کی کارروائیوں پر ان کی ذہنی تطہیر (Brain washing) کر کے ان کو اس بات پر آمادہ کرتی ہیں کہ وہ بم بلاسٹ یا حملہ کر کے انسانوں کی جانیں لیں۔ انہیں آج کل عرفِ عام میں "خودکش حملے" (Suicidal Attacks) کہا جاتا ہے اور یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ ان کے ذہنوں میں یہ بات بٹھا دی گئی ہے کہ یہ کارِ خیر اور جنت کا راستہ ہے اور یہ بات اسلام کی بدنامی کا باعث بنتی ہے، لہٰذا ہم نے اپنی دینی ذمہ داری سمجھتے ہوئے شرعی حکم بیان کیا ہے، تاکہ اسلام کی پوزیشن واضح ہو جائے۔

البتہ وہ ممالک، جہاں غیر ملکی ظالمانہ اور جابرانہ قوتوں کا تسلط ہے اور کھلے میدان میں مظلوم اور مجبور عوام شدید ترین وسائل اور اسلحہ سے لیس ان غاصب طاقتوں کا مقابلہ نہیں کر سکتے یا جہاں مسلمانوں کو ان کے اپنے وطن میں ان کے مسلمہ انسانی، قومی، دینی، ملی اور ملکی حقوق سے محروم کر کے انہیں محکوم اور غلام قوم کی حیثیت سے رہنے پر مجبور کیا گیا ہے، ان کے معروضی حالات اور احکام کی نوعیت الگ ہے، کیونکہ مسلمہ بین الاقوامی قوانین کے تحت اپنی وطنی، قومی، ملکی و ملی آزادی کیلئے غاصب و قابض قوتوں سے برسرِ پیکار ہونا کبھی بھی جرم نہیں گردانا گیا، امریکا اور افریقہ کے بیشتر ممالک کی جدوجہدِ آزادی اور ہندوستان کی تحریکِ آزادی اس کی نمایاں مثال ہے۔ لہٰذا پاکستان اور ان مقبوضہ خطوں (جیسے کشمیر، فلسطین وغیرہ) کی معروضی صورتحال اور اس کے شرعی اور فقہی احکام کو باہم خلط ملط نہ کیا جائے۔

مرتبہ

مفتی منیب الرحمٰن

مہتمم، دار العلوم نعیمیہ، بلاک 15 فیڈرل بی ایریا، کراچی

چیئرمین مرکزی رویت ہلال کمیٹی پاکستان

نوٹ: اس فتوے کو جو بھی شائع کرے (اصل یا اس کا انگریزی ترجمہ)، اس کی اخلاقی و شرعی ذمہ داری ہے کہ اس کا مکمل متن شائع کرے، کیونکہ نامکمل عبارت سے غلط مطلب بھی اخذ کیا جا سکتا ہے، اور اسے پروپیگنڈے یا دیگر مذموم مقاصد کیلئے استعمال کیا جا سکتا ہے، جبکہ ہم نے یہ کام اپنی دینی ذمہ داری سمجھ کر انجام دیا ہے۔

تائید و توثیق و تصویب مفتیان عظام

نمبر شمار	اسمائے گرامی	مدرسہ / دار العلوم / جامعہ	مہر و توثیقی دستخط
1	علامہ مفتی محمد حسن حقانی	مہتمم، جامعہ انوار القرآن بلاک 5 گلشن اقبال، کراچی	[illegible] محمد حسن حقانی [illegible]
2	علامہ مفتی محمد رفیق حسنی	مہتمم، جامعہ اسلامیہ بدیع العلوم، گلستان جوہر بلاک 15 کراچی	[illegible]
3	علامہ مفتی غلام دستگیر افغانی	مہتمم، جامعہ ضیاء العلوم آگرہ تاج کالونی، کراچی	الجواب موافق للحق والصواب مولانا غلام دستگیر افغانی [illegible]
4	علامہ مفتی محمد اطہر نعیمی	مفتی دار الافتاء، دار العلوم نعیمیہ بلاک 15 فیڈرل بی ایریا، کراچی	[illegible]
5	علامہ مفتی محمد اسماعیل قادری نورانی	جامعہ انوار القرآن بلاک 5 گلشن اقبال، کراچی	الجواب صحیح [illegible]
6	علامہ مفتی محمد صدیق ہزاروی ازہری	استاذ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور	الجواب صحیح والمجیب مصیب محمد صدیق ہزاروی جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

7	علامہ مفتی محمد تنویر القادری	نائب مفتی جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ، لاہور	الجواب صحیح
8	علامہ مفتی عبدالمصطفیٰ ہزاروی	ناظم افتاء جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ، لاہور	الجواب صحیح والمجیب مصیب
9	علامہ مفتی محمد عبدالستار سعیدی	ناظم تعلیمات وشیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ، لاہور	
10	علامہ مفتی نورالحق قادری	ایم۔این۔اے خیبرایجنسی	Noor Ul Haq Qadri Member National Assembly of Pakistan. (Khyber Agency).
11	علامہ مفتی اظہاراللہ	دارالعلوم عربیہ بہام گلی اوگی ضلع مانسہرہ	[illegible]
12	علامہ مفتی عمر فاروق	مفتی ومہتمم دارالعلوم جامعہ اسلامیہ حنفیہ عثمان آباد چھترہ، مانسہرہ	[illegible]
13	علامہ محمد مقصود احمد چشتی قادری	خطیب جامع مسجد داتا دربار، لاہور	[illegible] 16/5/2005

14	علامہ غلام رسول سعیدی صاحب	شیخ الحدیث دار العلوم نعیمیہ بلاک 15 فیڈرل بی ایریا، کراچی	مفتی غلام رسول سعیدی
15	علامہ مفتی صاحبزادہ ارشد سعید کاظمی	شیخ الحدیث انوار العلوم ملتان	دار الافتاء
16	علامہ مفتی غلام مصطفیٰ رضوی	مفتی انوار العلوم، ملتان	دار الافتاء
17	علامہ مفتی محمد ابوبکر صدیق عطاری	مفتی و شیخ الحدیث جامعۃ المدینہ بلاک 15، گلستان جوہر، کراچی	دار الافتاء
18	علامہ مفتی ابوالخیر حسین الدین شاہ	مہتمم جامعہ رضویہ ضیاء العلوم ڈی بلاک سیٹلائٹ ٹاؤن، راولپنڈی 840404-450404	[illegible]
19	علامہ مفتی محمد [illegible] نعیمی	مہتمم دار العلوم [illegible] نعیمیہ	[illegible]
20	مفتی محمد خان قادری	جامع اسلامیہ، لاہور اتحسن ہاؤسنگ اسکیم، ٹھوکر نیاز بیگ، لاہور	[illegible]

نمبر	نام	پتہ	دستخط
21	علامہ صاحبزادہ حبیب الرحمٰن محبوبی	مہتمم جامعہ حیات العلوم سنت الاسلام بریڈفورڈ، یو۔کے	[illegible]
[illegible]	علامہ مفتی غلام عباس قادری	[illegible] شانتی نگر بلاک 19 گلشن اقبال، کراچی	الجواب صحیح [illegible]
23	علامہ مفتی محمد حیات قادری	مہتمم جامعہ غوثیہ رضویہ قادریہ محلہ، ڈیرہ مراد جمالی، ضلع نصیر آباد	[illegible]
24	علامہ مفتی فتح محمد باروزئی	مہتمم، جامعہ فیض العلوم نقشبندیہ غریب آباد، سبی، بلوچستان	[illegible]
25	پروفیسر ڈاکٹر سید عبدالخالق پیرزادہ	رئیس مجمع ادارہ یان العالم للدراسات الاسلامیۃ العلیا 6-B پراچہ مینشن، بندری وال گلی برنس روڈ، کراچی، پاکستان 0300-2548581-2627307	ڈاکٹر عبدالخالق پیرزادہ
26	مفتی محمد الیاس رضوی اشرفی	مہتمم جامعہ حمزۃ العلوم 10-B حمزہ ڈیوس روڈ گارڈن ویسٹ، کراچی	الحمد للہ الرحمٰن الرحیم وعلیٰ رسولہ الکریم وآلہ وصحبہ افضل الصلوٰۃ والتسلیم الجواب صحیح وصواب والمجیب نجیح ومثاب والمخالف قبیح وملام محمد الیاس رضوی اشرفی

27	علامہ قاری رضاء المصطفیٰ اعظمی	خطیب نیو میمن مسجد بولٹن مارکیٹ، کراچی	[signature]
28	الشیخ یوسف محمد ادریس الحسنی (غیر ملکی)	استاذ کلیۃ الشریعۃ والأزھر فی لبنان استاذ الأزھر فی لبنان، بیروت	[signature]
29	الشیخ ھشام خلیفہ (غیر ملکی)	امام و خطیب مسجد الامام الأوزاعی، بیروت امین عام مجلس ائمۃ المساجد، بیروت	[signature]
30	مہدی ھادوی تہرانی (غیر ملکی)	استاذ الدراسات العلیا فی الحوزۃ العلمیۃ بقم رئیس لجنۃ الفقہ الاسلامی والوضعی فی اللجنۃ العلیا للعلوم الانسانیۃ فی وزارۃ العلوم والتکنولوجیا	[signature]
31	قاری روح اللہ مدنی (دیوبندی مکتبۂ فکر)	خطیب اعلیٰ صوبہ سرحد دار القرآن الکریم خیبر روڈ پشاور 0333-9117228	[signature]
32	علامہ نصیب علی شاہ الھاشمی (دیوبندی مکتبۂ فکر)	ایم این اے و رئیس جامعۃ المرکز الاسلامی پاکستان بنوں سرحد	[signature]
33	مفتی غلام الرحمٰن (دیوبندی مکتبۂ فکر)	مہتمم و شیخ الحدیث جامعہ عثمانیہ پشاور کنوینر شریعت کمیٹی، حکومت سرحد	قتل ناحق کے بارے میں حضرت مولانا مفتی منیب الرحمٰن صاحب زید مجدہم کا تحریر و جواب درست ہے۔ [signature] [illegible]

نمبر	نام	عہدہ / پتہ	دستخط
34	مولانا انوار الحق حقانی (دیوبندی مکتبۂ فکر)	خطیب مرکزی جامع مسجد کوئٹہ استاذ الحدیث جامع مطلع العلوم، کوئٹہ 0320-5907095	انوار الحق 4-5-05 مولانا انوار الحق حقانی
35	علامہ محمد عبیداللہ اشرفی (دیوبندی مکتبۂ فکر)	مہتمم جامعہ اشرفیہ فیروز پور روڈ، لاہور	
36	علامہ مفتی محمد عثمان یار خان (دیوبندی مکتبۂ فکر)	مہتمم جامعہ دارالخیر للعلوم الاسلامیہ واللغۃ العربیہ گلستان جوہر، کراچی	دارالافتاء
37	مولانا محمد اسعد تھانوی (دیوبندی مکتبۂ فکر)	مہتمم جامعہ اشرفیہ سکھر	9/5/2005
38	قاری اللہ داد (دیوبندی مکتبۂ فکر)	مہتمم مدرسہ اسلامیہ فاروق اعظم خطیب مرکزی جامع مسجد الفاروق محمود آباد نمبر 6 کراچی نمبر 44	قاری اللہ داد مہتمم
39	مولانا محمد اسعد دیوبندی (دیوبندی مکتبۂ فکر)	رکن زونل رویت ہلال کمیٹی کراچی ممبر زکوٰۃ کونسل کراچی 0300-2475571--4015624	
40	قاری محمد حنیف جالندھری (دیوبندی مکتبۂ فکر)	مہتمم خیر المدارس، ملتان	
41	علامہ ابو عمار زاہد الراشدی (دیوبندی مکتبۂ فکر)	مدرسہ نصرۃ العلوم، گوجرانوالہ	

نمبر	نام	عہدہ / پتہ	دستخط
42	مولانا قاری بشیر احمد نقشبندی (دیوبندی مکتبہ فکر)	رکن زونل رویت ہلال کمیٹی کراچی جنرل سیکریٹری علامہ انوری ٹرسٹ کراچی پاکستان 0333-3308375	[illegible]
43	مولانا تنویر الحق تھانوی (دیوبندی مکتبہ فکر)	خطیب مرکزی جامع مسجد تھانوی جیکب آباد لائن بانی و مہتمم جامعہ احتشامیہ کراچی	[illegible] 12-5-05
44	علامہ ڈاکٹر محمد حسین اکبر (اہل تشیع)	ادارہ منہاج الحسین 301/H3 نمبر 2، جوہر ٹاؤن، لاہور	[illegible]
45	مولانا سید محمد عون نقوی (اہل تشیع)	سربراہ ادارہ تبلیغ تعلیمات اسلامی پاکستان D-39 رضویہ سوسائٹی، ناظم آباد 0300-8267261	[illegible]
46	علامہ سید فخر الحسن کراروی (اہل تشیع)	دار العلوم جعفریہ پشاور	[illegible]
47	مفتی کفایت حسن اوج (اہل تشیع)	رکن اسلامی نظریاتی کونسل آزاد جموں کشمیر	[illegible]
48	مفتی اختر عباس (اہل تشیع)	خطیب جامع مرکزی مسجد اثنا عشری اسلام آباد 0300-5014572	[illegible] 0300-5014572

جامع المنتظر لاہور	جامع المنتظر، لاہور 0300-4132218	مفتی نیاز حسن نقوی (اہلِ تشیع)	49
	امام جمعہ توسلی روڈ موسیٰ آباد، کوئٹہ 0300-3811984	علامہ یعقوب علی توسلی (اہلِ تشیع)	50
	خطیب جامع مسجد اہل حدیث جامع رحمانیہ محمدی پارک، راجگڑھ، لاہور	پروفیسر عبدالرحمٰن لدھیانوی (اہلحدیث)	51
	سیکریٹری جنرل وفاق المدارس السلفیہ فیصل آباد مرکزی دفتر جمعیت اہلحدیث 111 ملتان روڈ، کراچی 0300-8446669, 042-7580579	میاں نعیم الرحمٰن (اہلحدیث)	52
	مہتمم جامعہ سلفیہ فیصل آباد	مولانا محمد یاسین ظفر (اہلحدیث)	53
حافظ محمد سلفی مہتمم جامعہ ستاریہ اسلامیہ	مہتمم جامعہ ستاریہ اسلامیہ بلاک 6 گلشن اقبال، کراچی	مولانا حافظ محمد سلفی (اہلِ حدیث مکتبہ فکر)	54
جامعہ مرکز علوم اسلامیہ منصورہ لاہور	مہتمم جامعہ مرکز علوم اسلامیہ منصورہ، لاہور ایم۔این۔اے، مانسہرہ	علامہ مفتی عبدالمالک (جماعتِ اسلامی)	55
عطاء الرحمٰن	خطیب جامع مسجد مولانا عبدالعزیز مدرسہ دارالرشاد، پنانگ چمن، کوئٹہ 0300-9383937	علامہ ڈاکٹر عطاء الرحمٰن (جماعتِ اسلامی)	56

57	علامہ محمد ابراہیم حنیف (جماعت اسلامی)	استاذ الحدیث جامعہ حنفیہ سعود آباد، کراچی 4504975-4506212	الجواب الصحیح هو الموافق للحق والصواب [illegible] مولانا عیسیٰ حنیف استاذ الحدیث جامعہ حنفیہ سعود آباد
58	مفتی عبدالودود (جماعت اسلامی)	نگراں جامعہ حنفیہ سعود آباد، کراچی	الجواب صحیح عبدالودود نگران دار الافتاء جامعہ حنفیہ سعود آباد کراچی
56			
57			
58			
59			
60			

[illegible] ... to have help from machines? like we use artifical heart which ... battery and dialysis for kidneys.

[illegible] ... allowed to remove ... death be considered FATAL or not?

۱. انسانی اعضاء آنکھیں، گردے، دل، وغیرہ زندہ شخص سے یا مردہ سے دینا جائز ہے یا نہیں؟ خون دینے کے بارے میں بھی وضاحت کریں؟

۲. انسانی جان بچانے کیلئے انسانی عضو کی تبدیلی جیسے دل، گردہ، وغیرہ دینا کیسا ہے؟ برائے مہربانی ذہن میں پہلا سوال مستحضر رکھ کر یہ جواب دیں

۳. انسانی زندگی بچانے کیلئے کیا ہم مشینوں وغیرہ کا استعمال کرسکتے ہیں؟ جیسے ہم نقلی دل استعمال کرتے ہیں جو سیل سے چلتا ہے یا ڈائلسس وغیرہ گردوں کیلئے

۴. ایک شخص کی شدید طبیعت خراب دیکھ کر جو گزشتہ پندرہ ۱۵ سالوں سے کومہ میں ہے اکثر جسمانی اعضاء سے کام کرنا چھوڑ گئے ہیں وہ مشینوں پر زندہ ہے کیا یہ جائز ہے کہ وہ مشینیں ہٹادی جائیں اور مرنے دیا جائے کیا اسکی موت قتل ہوگی یا نہیں؟

الجواب حامداً ومصلیاً

(۱ تا ۳) کسی زندہ یا مردہ انسان کے اعضاء کسی مریض کو لگوانا جائز نہیں البتہ مصنوعی یا جانوروں کے اعضاء لگادینا یا مشینوں کے ذریعے انسان کی زندگی بچانے کی سعی کرنا جائز ہے جبکہ کسی دوسرے کو خون دینے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر کسی مریض کی ہلاکت کا خطرہ ہو اور ماہر ڈاکٹر کی نظر میں اسکی جان بچنے کا اسکے سوا کوئی راستہ نہ ہو یا مریض کی ہلاکت کا خطرہ تو نہ ہو لیکن خون دیئے بغیر اسکی

(جاری ہے)

صحت کا بھی امکان نہ ہو تو ایسی صورت میں مریض کو خون دینے کی گنجائش ہے اسکے علاوہ نہیں۔

(۴) اگر مذکور شخص کے صحت یاب ہونے کی توقع ختم ہوگئی ہو تو اُن مشینوں کو ہٹانے میں حرج نہیں۔

وفی المشکوٰۃ: عن عبد الرحمٰن بن طرفۃ ان جدہ عرفجۃ بن سعد قطع انفہ یوم الکلاب فاتخذ انفا من ورق فانتن علیہ فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یتخذ انفا من ذھب (ص ۳۷۹) واللہ اعلم بالصواب

حررہ: سیف اللہ کاغانی
دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی
۱۵ جمادی الثانی ۱۴۲۹ھ

الجواب صحیح
[illegible]
دار الافتاء جامعہ بنوریہ
۱۵ جمادی الآخرہ ۱۴۲۹ھ

الجواب صحیح
عبد اللہ شوکت [illegible]
[illegible]
۱۶ جمادی [illegible] ۱۴۲۸ھ



[illegible] IFTA JAMIA BINORIA SITE KARACHI PAKISTAN
[illegible] 21 - 2560370 - Ext. 299 | Mobile [illegible]
[illegible] www.[illegible]fatwa.com | Email darulifta@gmail.com

[illegible] test tube baby ki paidaish ka tariqa kaisa hai? nez is ki mukhtalif ashkal [illegible] jaiz hain?

سوال: "ٹیسٹ ٹیوب بے بی" کی پیدائش کا طریقہ کیسا ہے؟ نیز اسکی مختلف اشکال مثلاً [illegible] وغیرہ کہاں تک جائز ہیں؟

الجواب حامداً ومصلیاً

"ٹیسٹ ٹیوب بے بی" کی پیدائش کا یہ طریقہ کہ صرف شوہر کا مادہ منویہ ہو۔ اور شوہر کو طریقہ سمجھا کر شوہر کے ذریعے ہی بیوی کے رحم میں پہنچایا جائے جائز ہے۔ اسکے علاوہ جتنے طریقے ہیں۔ وہ غیر فطری ہونے کے ساتھ ناجائز امور پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ناجائز اور حرام ہیں۔ جن سے احتراز لازم ہے۔

فی ابی داؤد: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لایحل لامرئ یؤمن باللہ والیوم الآخر ان یسقی ماءہ زرع غیرہ الخ (ص ۲۹۳/۱)

وفی المشکوۃ: الولد للفراش وللعاھر الحجر (ص ۲۱۸) واللہ اعلم بالصواب

کتبہ امین اللہ عفی عنہ
دارالافتاء جامعہ بنوریہ کراچی
۲۸ صفر المظفر ۱۴۲۸ھ

الجواب صحیح
بندہ [illegible]
دارالافتاء جامعہ بنوریہ [illegible]
۲۹ صفر المظفر ۱۴۲۸ھ

الجواب صحیح
عبداللہ شوکت [illegible]
دارالافتاء جامعہ بنوریہ [illegible]
۳۰ صفر ۱۴۲۸ھ





(۵۸۶) ملحق ۳۷

دار الافتاء والقضاء — الجامعة البنورية العالمية

[illegible] Fax: 92-21-2564[illegible]

[illegible] 4979

8/11/2008

[illegible]

[illegible]

[illegible]

۱۔ [illegible]

۲۔ [illegible]

۳۔ [illegible]

[illegible]

[illegible]

الجواب حامداً و مصلیاً

چھاتیاں اگر بہت بڑی ہوں اور ان کی سرجری کرانے سے مقصود محض اپنے شوہر کیلئے اسکو مزین کرانا ہو اور یہ عمل کسی خاتون ڈاکٹر کے ذریعہ کروایا جائے تو اسکی گنجائش معلوم ہوتی ہے جبکہ بلا عذر شرعی اور دیگر مقاصد کیلئے یہ عمل جائز نہیں۔ مذکورہ عمل [illegible]

[illegible]

دینے والی خواہ عورت معالج ہی کیوں نہ ہو۔ لہٰذا مذکورہ قسم کی سرجری کرنے یا کروانے سے احتراز لازم ہے۔

في الشامية: ولعله محمول على ما إذا فعلته لتتزين للأجانب، وإلا فلو كان في وجهها شعر ينفر زوجها عنها بسببه، ففي تحريم إزالته بُعد، لأن الزينة للنساء مطلوبة للتحسين. ج ٦ ص ٣٧٣

وفي أحكام تجميل النساء: ومن أشهر العمليات التي تجري من أجل تحسين المظهر وزيادة في الجمال: تجميل الأنف بتصغيره وتغيير شكله ... تجميل الثديين بتصغيرهما إن كانا كبيرين، أو تكبيرهما إن كانا صغيرين ... فقياس عمليات التجميل على الوشم والوشر والنمص بجامع تغيير الخلقة في كل منها التماسا للحسن والجمال ... لا تتم هذه الجراحات إلا بارتكاب بعض المحظورات التي لا تباح إلا لضرورة أو حاجة، منها التعري، وقيام الرجال بمهمة الجراحة للنساء الأجنبيات. اهـ ٣٤٤

واللہ اعلم بالصواب
عبدہ عبدالوحید عفی عنہ
دارالافتاء جامعہ بنوریہ کراچی
۲۹ ذوالحجہ ۱۴۳۱ھ

الجواب صحیح
[illegible]
دارالافتاء جامعہ بنوریہ
یکم محرم الحرام ۱۴۳۲ھ



مصادر و مراجع

مصادر ومراجع

القرآن الکریم

اردو کتب

احمد رضا خان بریلوی، مولانا، **فتاویٰ رضویہ**، لاہور، جامعہ نظامیہ رضویہ، ۲۰۰۰ء
احمد یار، حافظ، **یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ**، لاہور، الفیصل ناشران، ۱۹۹۹ء
اشفاق احمد، مفتی، **ضبط تولید کا تاریخی ارتقاء اور اسکی طبی وشرعی حیثیت**، سرحد، دار العلوم عربیہ ٹیری کرک، س۔ن
اکبر شاہ بخاری، **بیس علمائے حق**، لاہور، مکتبہ مدنیہ، س۔ن
الزبتھ لیاگن، **خاندانی منصوبہ بندی**، (مترجم) محب الحق صاحبزادہ، اسلام آباد، انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز، ۲۰۰۲ء
انور شاہ، مولانا، **ملفوظات محدث کشمیری** (مرتب) احمد رضا بجنوری، مولانا، ملتان، ادارہ تالیفات اشرفیہ، س۔ن
اوصاف احمد، پروفیسر، **اسلامی بینک کاری**، اسلام آباد، انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز، ۱۹۹۲ء
بدر شکیب، **بیمہ حیات**، کراچی، عثمانیہ اکیڈمی، ۱۹۶۴ء
تحسین فراقی، ڈاکٹر، **اقبال، چند نئے مباحث**، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء
تنزیل الرحمٰن، جسٹس ڈاکٹر، **مجموعہ قوانین اسلام**، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۸۷ء
تھانوی، اشرف علی، مولانا، **اسلامی شادی**، ملتان، ادارہ تالیفات اشرفیہ، س۔ن
تھانوی، اشرف علی، مولانا، **الحیلۃ الناجزۃ**، کراچی، دار الاشاعت، ۱۹۸۷ء
تھانوی، اشرف علی، مولانا، **امداد الفتاویٰ**، کراچی، مکتبہ دار العلوم، س۔ن
جعفر شاہ پھلواری، **اسلام اور خاندانی منصوبہ بندی**، لاہور، فیملی پلاننگ ایسوسی ایشن، ۲۰۰۰ء
جمال بن عبد الرحمٰن اسماعیل، **بدکاریوں کی تباہ کاریاں**، مولانا مشہود احمد (مترجم)، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، ۱۴۱۷ھ
جمیلہ شوکت ڈاکٹر، (ناشر) **عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریقہ کار**، لاہور، شیخ زاید اسلامک سنٹر، جامعہ پنجاب، ۲۰۰۵ء
چاٹگامی، عبد السلام، مفتی، **انسانی اعضاء کا احترام اور طب جدید**، کراچی، اسلامی کتب خانہ، ۱۴۰۷ھ
حسین احمد حسان، ڈاکٹر، **بیمہ کی شرعی حیثیت**، عبد الرحیم اشرف بلوچ (مترجم)، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۷۵ء
حسین احمد مدنی، مولانا، **فتاویٰ شیخ الاسلام** (مرتب) سلمان منصور پوری، لاہور، نفیس پبلشرز، س۔ن
خالد عبد الرؤف میاں، **بیمۂ زندگی**، لاہور، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۰ء
خیر محمد، مولانا، **خیر الفتاوی**، مفتی محمد انور (مرتب)، ملتان، مکتبہ امدادیہ، ۱۹۹۱ء
رحمانی، خالد سیف اللہ، مولانا، **جدید فقہی مسائل**، کراچی، زم زم پبلشرز، ۲۰۰۶ء
ابوزہرہ، **امام ابوحنیفہ** رئیس احمد ندوی (مترجم)، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۰ء

سنبھلی، برہان الدین، مولانا، موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل، لاہور، الفیصل ناشران، س۔ن
شاہ ولی اللہ، احمد بن عبدالرحیم، عقد الجید، میاں محمد صدیقی (مترجم)، ڈاکٹر، اسلام آباد، شریعہ اکیڈمی، ۱۴۲۱ھ
شیخ محمود احمد، سود کی متبادل اساس، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۶ء
صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام، (مترجم) مولوی محمد احمد رضوی، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۹ء
ظفر احمد عثمانی، مولانا، امداد الاحکام، کراچی، مکتبہ دار العلوم، ۲۰۰۵ء
عبدالحق، مولانا، فتاویٰ حقانیہ، اکوڑہ خٹک، جامعہ دار العلوم حقانیہ۔ س۔ن
عبدالرؤف شکوری، ڈاکٹر، کلوننگ، ایک تعارف، لاہور، اردو سائنس بورڈ، ۱۹۹۸ء
عبدالقیوم خان ہزاروی، مولانا، منہاج الفتاویٰ، لاہور، منہاج القرآن پبلی کیشنز، ۲۰۰۱ء
عبدالواحد، مفتی ڈاکٹر، فقہی مضامین، کراچی، مجلس نشریات اسلام، ۲۰۰۶ء
عبدالواحد، مفتی ڈاکٹر، مسائل بہشتی زیور، لاہور، مکتبہ الحسن، س۔ن
عزیز الرحمٰن، مفتی، فتاویٰ دار العلوم دیوبند (عزیز الفتاوی)، ملتان، مکتبہ حقانیہ، س۔ن
علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ سید محمد نذیر نیازی (مرتب)، لاہور، بزم اقبال، ۲۰۰۰ء
علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۸ء
علامہ محمد اقبال، مقالات اقبال عبدالواحد معینی (مرتب)، لاہور، شیخ محمد اشرف ۱۹۶۳ء
عمران اشرف عثمانی، ڈاکٹر، شرکت ومضاربت عصر حاضر میں، کراچی، مکتبہ معارف القرآن، ۲۰۰۱ء
عمری، جلال الدین، مولانا، غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق، علی گڑھ، ادارہ تحقیق وتصنیف، ۱۹۹۹ء
غلام احمد رضوی، سید، یتیم پوتے کی وراثت مع یتیم پوتے کا حق وراثت، لاہور، مرکزی انجمن خدام القرآن، ۱۹۷۸ء
فیملی پلاننگ ایسوسی ایشن لاہور (ناشر)، اندیشے اور حقائق، فیملی پلاننگ ایسوسی ایشن، لاہور، ۱۹۹۹ء
قادری، عروج احمد سید، احکام ومسائل، لاہور، پین اسلامک پبلشرز، ۱۹۹۰ء
کفایت اللہ، مفتی، کفایت المفتی، ملتان، مکتبہ امدادیہ۔ س۔ن
کیلانی، عبدالرحمٰن، مولانا، تجارت اور لین دین کے احکام ومسائل، لاہور، مکتبہ السلام، ۱۹۹۶ء
گوہر رحمٰن، مولانا، تفہیم المسائل، مردان، مکتبہ تفہیم القرآن، ۱۹۹۸ء
گیلانی، مناظر احسن، مولانا، مقالات گیلانی، لاہور، شیخ زاید اسلامک سنٹر جامعہ پنجاب، ۲۰۰۴ء
لاجپوری، عبدالرحیم، مفتی، فتاویٰ رحیمیہ، کراچی، دار الاشاعت، ۲۰۰۳ء
لدھیانوی، رشید احمد، مفتی، احسن الفتاویٰ، کراچی، ایچ۔ ایم۔ سعید کمپنی، ۱۴۲۵ھ
لدھیانوی، محمد یوسف مولانا، آپ کے مسائل اور ان کا حل، کراچی، مکتبہ لدھیانوی، ۱۹۹۸ء

مجاہد الاسلام قاسمی، اہم فقہی فیصلے، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، ۱۹۹۹ء
مجذوب، عزیز الحسن خواجہ، حسن العزیز، ملتان، ادارہ تالیفات اشرفیہ، س۔ن
مجلس دعوت وتحقیق اسلامی، فتاویٰ بینات، کراچی، مکتبہ بینات، ۲۰۰۶ء
مجیب اللہ ندوی، فتاویٰ عالمگیری اوراس کے مؤلفین، لاہور، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، س۔ن
محمد اسامہ، مولانا، کریڈٹ کارڈ کے شرعی احکام، کراچی، دارالاشاعت، ۲۰۰۵ء
محمد تقی امینی، مولانا، اجتہاد، کراچی، قدیمی کتب خانہ، س۔ن
محمد تقی امینی، مولانا، اسلام اور جدید دور کے مسائل، کراچی، قدیمی کتب خانہ، س۔ن
محمد تقی عثمانی (پیش لفظ) فتاویٰ عالمگیری مولانا امیر علی (مترجم)، کراچی، دارالاشاعت، ۱۹۸۹ء
محمد تقی عثمانی، مفتی، اسلام اور جدید معیشت وتجارت، کراچی، مکتبہ معارف القرآن، ۲۰۰۳ء
محمد تقی عثمانی، مفتی، اسلامی بینکاری کی بنیادیں، محمد زاہد، مولانا (مترجم)، فیصل آباد، مکتبۃ العارفی، س۔ن
محمد تقی عثمانی، مفتی، اسلام میں خلع کی حیثیت، مشمولہ الحیلۃ الناجزہ، کراچی، دارالاشاعت، ۱۹۸۷ء
محمد تقی عثمانی، مفتی، فقہی مقالات، کراچی، میمن اسلامک پبلشرز، ۲۰۰۴ء
محمد تقی عثمانی، مفتی، فقہی مقالات، کراچی، میمن اسلامک پبلشرز، ۱۹۹۴ء
محمد تقی عثمانی، مفتی، ہمارے عائلی مسائل، کراچی، دارالاشاعت، ۱۴۱۳ھ
محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی، کراچی، اردو اکیڈمی، ۱۹۸۳ء
محمد حمید اللہ، ڈاکٹر، خطبات بہاولپور، اسلام آباد، ادارۂ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۹ء
محمد شفیع، مفتی، امداد المفتین، کراچی، دارالاشاعت، ۲۰۰۱ء
محمد شفیع، مفتی، انسانی اعضاء کی پیوندکاری، کراچی، دارالاشاعت، س۔ن
محمد شفیع، مفتی، جواہر الفقہ، کراچی، مکتبہ دارالعلوم، ۱۹۹۹ء
محمد طاہر منصوری، ڈاکٹر (مرتب)، اجتماعی اجتہاد، تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، اجتماعی اجتہاد پر کانفرنس کی غیر مطبوعہ روئداد
محمد فاروق خان، ڈاکٹر، فیملی پلاننگ اور اسلام آباد، اسلام آباد، وزارت بہبود آبادی، س۔ن
محمود احمد غازی، ڈاکٹر، خطبات بہاولپور (۲) اسلام کا قانون بین الممالک، بہاولپور، اسلامیہ یونیورسٹی ۱۹۹۷ء
محمود حسن گنگوہی، مفتی، فتاویٰ محمودیہ، کراچی، جامعہ فاروقیہ، ۲۰۰۵ء
محمود، مفتی، فتاویٰ مفتی محمود، لاہور، جمیعۃ پبلی کیشنز، ۲۰۰۱ء
مظفر بیگ (مرتب) روداد مجالس مولانا مودودی، لاہور، البدر پبلی کیشنز، ۱۹۷۸ء

معاذ حسن، جنسی تعلقات، اسلام اور جدید سائنس کی روشنی میں، لاہور، دار الکتاب، ۲۰۰۳ء

مودودی، ابوالاعلی، سید، سود، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۹۹ء

مودودی، سید ابوالاعلیٰ، اسلام اور ضبط ولادت، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۰۴ء

مودودی، سید ابوالاعلی، رسائل و مسائل، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء

میرٹھی، محمد عاشق الٰہی، مولانا، تذکرۃ الرشید، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۶ء

نجات اللہ صدیقی، ڈاکٹر، انشورنس، اسلامی معیشت میں، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۸۲ء

نجات اللہ صدیقی، ڈاکٹر، بلاسود بینکاری، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۶۹ء

نعیم احمد نعمانی، (مرتب) عصر حاضر کے جدید مسائل اور ڈاکٹر محمد طاہر القادری کی رائے، کراچی، منہاج بک بینک، ۲۰۰۴ء

نور احمد شاہتاز، بعض جدید معاملات کی شرعی حیثیت، کراچی، اسکالرز اکیڈمی، ۱۹۸۵ء

نور احمد شاہتاز، (مرتب) کلوننگ کے ذریعہ تولید کی شرعی حیثیت، کراچی، اسکالرز اکیڈمی، ۱۹۹۸ء

نور محمد غفاری، ڈاکٹر، موجودہ نظام انشورنس اور اسلام کا نظام تکافل اجتماعی، کراچی، ادارۃ المعارف، ۱۹۸۰ء

عربی کتب

آلوسی، سید محمود، روح المعانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، س-ن

آمدی، سیف الدین علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، مصر، مؤسسۃ الحلبی، ۱۹۶۷ء

ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبداللہ بن محمد، المصنف، ریاض، مکتبۃ الرشد، ۱۴۰۹ھ

ابن ابی یعلی، محمد بن محمد، طبقات الحنابلۃ، مکۃ المکرمۃ، مکتبۃ عباس احمد الباز، ۱۴۱۷ھ

ابن الاثیر، مبارک بن محمد، النھایۃ فی غریب الحدیث والاثر، ایران، مؤسسۃ اسماعیلیان، ۱۳۹۲ھ

احمد بن بابا التنبکتی، نیل الابتہاج مع الدیباج المذہب، مصر، مطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۹ھ

احمد زکی صفوت، جمہرۃ رسائل العرب فی عصور العربیۃ الزاھرۃ، بیروت، المکتبۃ العلمیۃ، س-ن

ارموی، محمد بن عبدالرحیم، نہایۃ الوصول، ریاض، مکتبۃ مصطفیٰ نزار الباز، ۱۹۹۹ء

اسعد عبدالغنی کفراوی، ڈاکٹر، الاستدلال عند الاصولیین، مصر، دار السلام، ۲۰۰۵ء

اسنوی، عبدالرحیم بن الحسن، نہایۃ السؤول شرح منہاج الوصول، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۰ھ

امام الحرمین جوینی، عبدالملک بن عبداللہ، البرہان، مصر، دار الوفاء، ۱۴۱۸ھ

امام الحرمین جوینی، عبدالملک بن عبداللہ، الکافیۃ فی الجدل، مصر، مطبع عیسی البابی الحلبی، ۱۹۷۹ء

انور شاہ، مولانا، العرف الشذی علی جامع الترمذی، ملتان، مکتبۃ شرکت علمیہ، س-ن

بابرتی، اکمل الدین محمد، عنایۃ شرح الہدایۃ، مصر، مطبعہ امیریہ، س-ن

الباجی، ابوالولید سلیمان بن خلف، احکام الفصول فی احکام الاصول، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۹۸۹ء

الباجی، ابوالولید سلیمان بن خلف، الاشارۃ فی اصول الفقہ، ریاض، مکتبۃ مصطفیٰ نزار الباز، ۱۹۹۷ء

الباجی، ابوالولید سلیمان بن خلف، الحدود، بیروت، مؤسسۃ الزنجی، ۱۹۷۳ء

بخاری، علاؤالدین عبدالعزیز بن احمد، کشف الاسرار عن اصول البزدوی، مکۃ المکرمۃ، مکتبۃ عباس احمد الباز، ۱۴۱۸ھ

بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ھ

ابن بدران، عبدالقادر، المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۲۱ھ

بغدادی، علاؤالدین علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التنزیل (تفسیر خازن)، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۵ھ

بغوی، محمد حسین بن مسعود، شرح السنۃ، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۲۴ھ

بہاری، محب اللہ بن عبدالشکور، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت، ایران، منشورات الشریف رضی، ۱۳۹۲ھ

بہوتی، منصور بن یونس، کشاف القناع، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ھ

بیضاوی، عبداللہ بن عمر، منہاج الوصول مع نہایۃ السوؤل، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۰ھ

بیہقی، احمد بن حسین، السنن الکبریٰ، مکۃ المکرمۃ، مکتبۃ دار الباز، ۱۹۷۶ء

ترمذی، محمد بن عیسیٰ، سنن ترمذی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، س۔ن

جصاص، ابوبکر احمد بن علی الرازی، الفصول فی الاصول، کویت، وزارۃ الاوقاف، ۱۴۱۴ھ

جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ھ

ابن حاجب، عثمان بن عمر، منتہی الوصول والامل، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۸۶ء

ابن حبان، محمد بن حبان، صحیح ابن حبان، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۱۴ھ

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، س۔ن

ابن حجر عسقلانی، تلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر، سانگلہ ہل، المکتبۃ الاثریۃ، س۔ن

ابن حجر، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفۃ، ۱۳۷۹ھ

الحجوی، محمد بن الحسن الفاسی الثعالبی، الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی، مکۃ المکرمۃ، مکتبۃ دار الباز، ۱۹۹۵ء

ابن حزم، علی بن حزم، المحلی، بیروت، دار آفاق الجدیدہ، س۔ن

ابن حزم، علی بن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ، دار الحدیث، ۱۴۰۴ھ

حلبی، علی بن برہان الدین، السیرۃ الحلبیۃ، بیروت، دار المعرفۃ، ۱۴۰۰ھ

ابوحمزہ الحسینی، محمد بن علی، ذیل تذکرۃ الحفاظ، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، س۔ن

ابن خزیمہ، محمد بن اسحاق، صحیح ابن خزیمہ، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۹۷۰ء

خضری بک، تاریخ التشریع الاسلامی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۴ء

خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت، دار الکتب العلمیة ۱۴۱۳ھ

دار قطنی، علی بن عمر، السنن، بیروت، دار المعرفة، ۱۹۶۶ء

دارمی، عبداللہ بن عبدالرحمٰن، السنن، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ھ

ابوداؤد، سلیمان بن اشعث، السنن، بیروت، دار الفکر، س۔ن

ذہبی، عثمان بن احمد، العبر فی خبر من غبر، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۵ء

ذہبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، ریاض، دار الصمیعی، ۱۴۱۵ھ

ذہبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ھ

رازی، فخر الدین محمد بن عمر، المحصول مع نفائس الاصول، ریاض، مکتبة مصطفیٰ نزار الباز، ۱۹۹۷ء

رافعی، عبدالقادر، تقریرات الرافعی علی حاشیة ابن عابدین، مصر، مطبعة الکبری الأمیریة، ۱۳۲۳ھ

ابن رجب حنبلی، عبدالرحمٰن بن شہاب الدین، الذیل علی طبقات الحنابلہ، مکة المکرمة، مکتبة عباس احمد الباز، ۱۴۱۷ھ

ابن رشد، محمد بن احمد، بدایة المجتہد ونہایة المقتصد، بیروت، دار الفکر، س۔ن

ابن رشد، محمد بن احمد، مقدمات ابن رشد مع المدونة الکبری، مکة المکرمة، مکتبة عباس احمد الباز، ۱۴۱۵ھ

رشید احمد گنگوہی، مولانا، الکوکب الدری شرح جامع الترمذی، کراچی، ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ، ۱۴۰۷ھ

زرکشی، محمد بن بہادر، البحر المحیط، قاہرہ، دار الکتبی ۱۴۲۴ھ

زیلعی، عبداللہ بن یوسف، نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایة، مصر، دار الحدیث، ۱۳۵۷ھ

زیلعی، عثمان بن علی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ھ

سبکی، عبدالوہاب بن علی، جمع الجوامع مع شرح المحلی وحاشیة البنانی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۸ء

سبکی، عبدالوہاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، قاہرہ، دار احیاء الکتب العربیة، س۔ن

سرخسی، محمد بن ابی سہل، اصول السرخسی، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۷۳ھ

سرخسی، محمد بن احمد بن ابی سہیل، المبسوط، بیروت، دار الصمیعی، س۔ن

سلیم رستم باز، شرح المجلة، بیروت، دار الکتب العلمیة، س۔ن

سمعانی، ابوالمظفر منصور بن محمد قواطع الادلة، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۷ء

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۳ء

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر، الرد علی من اخلد الی الارض وجہل ان الاجتہاد فی کل عصر فرض، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۳ء

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر، طبقات الحفاظ، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۰۳ھ

شاطبی، ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ، الموافقات، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، س ـ ن

شافعی، محمد بن ادریس، الرسالۃ، بیروت، المکتبۃ العلمیۃ، س ـ ن

شافعی، محمد بن ادریس، کتاب الام، بیروت، دار المعرفۃ، ۱۳۹۳ھ

شریف جرجانی، سید علی بن محمد، التعریفات، بیروت، دار المنار، س ـ ن

شعرانی، عبدالوہاب، المیزان الکبریٰ، مصر، دار احیاء الکتب العربیہ، س ـ ن

شوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، ریاض، مکتبۃ مصطفیٰ نزار الباز، ۱۴۱۷ھ

شیبانی، محمد بن الحسن، السیر الکبیر مع الشرح، سرخسی محمد بن احمد، حیدر آباد، دائرۃ المعارف ۱۳۳۵ھ

شیخ نظام و جماعۃ علماء، فتاویٰ عالمگیری، کوئٹہ، مکتبۃ رشیدیہ، ۱۴۰۳ھ

شیرازی، ابراہیم بن علی، اللمع، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۶ھ

شیرازی، ابراہیم بن علی، طبقات الفقہاء، بیروت، دار القلم، س ـ ن

ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمٰن، ادب الفتویٰ، مصر، مکتبۃ الاسرۃ، ۱۹۹۸ء

طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، قاہرہ، دار الحرمین، ۱۴۱۵ھ

طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، موصل، مکتبۃ العلوم، ۱۴۰۴ھ

طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تاویل ای القرآن، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ھ

طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوک، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۰۷ھ

طحاوی، ابو جعفر احمد بن سلامۃ، مختصر الطحاوی، دکن، دار الکتاب العربی، ۱۳۷۰ھ

طحاوی، احمد بن سلامۃ، مشکل الآثار، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۵ھ

طحطاوی، احمد بن محمد، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح، مصر، مکتبۃ مصطفیٰ البابی الحلبی، ۱۳۱۸ھ

ظفر احمد عثمانی، مولانا، اعلاء السنن، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۷ء

ابن عابدین، محمد امین بن عمر، رد المحتار علی الدر المختار، بیروت، دار الفکر، ۱۳۸۶ھ

ابن عابدین، محمد امین بن عمر، شرح عقود رسم المفتی، ملتان، دار الحدیث، س ـ ن

عبدالحمید السوسوہ اشرفی، الاجتہاد الجماعی فی التشریع الاسلامی، قطر، وزارۃ الاوقاف، ۱۴۱۸ھ

عبدالرزاق، ابوبکر عبدالرزاق بن ہمام، المصنف، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ھ

عبدالرشید بخاری، خلاصۃ الفتاویٰ، کوئٹہ، مکتبۃ رشیدیہ، س ـ ن

العبدری، محمد بن یوسف، التاج والاکلیل، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۸ھ

عثمانی، شبیر احمد، مولانا، فتح الملہم شرح صحیح المسلم، لاہور، مکتبۃ مدنیہ، س۔ن

ابن العربی، محمد بن عبداللہ، احکام القرآن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ھ

علوانی، جابر فیاض، ڈاکٹر، الاجتہاد والتقلید فی الاسلام، قاہرہ، دارالانصار، ۱۹۷۹ء

علی محمد معوض وعادل عبدالموجود، تاریخ التشریع الاسلامی، بیروت، دارالکتب العلمیۃ، ۲۰۰۰ء

ابن العماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، بیروت، دارابن کثیر، ۱۴۱۳ھ

عودہ، عبدالقادر، التشریع الجنائی، بیروت، دارالصمیعی، ۲۰۰۰ء

عینی، بدرالدین محمود بن احمد، عمدۃ القاری، کوئٹہ، مکتبۃ رشیدیہ، س۔ن

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم اسلامیہ، ۱۴۰۷ء

غزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالمعرفۃ، ۱۹۹۵ء

غزالی، محمد بن محمد، الوسیط فی الفقہ، قاہرہ، دارالسلام، ۱۴۱۷ھ

ابن فرحون، ابراہیم بن نورالدین، الدیباج المذہب، مکۃ المکرمۃ، مکتبۃ عباس احمد الباز، ۱۹۹۶ء

قاضی عیاض، عیاض بن موسی بن عیاض، ترتیب المدارک وتقریب المسالک، بیروت، دارمکتبۃ الحیاۃ، ۱۹۶۷ء

ابن قدامہ، موفق الدین عبداللہ بن احمد، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، مصر، مکتبۃ الکلیات الازہریہ، ۱۹۹۱ء

قرافی، احمد بن ادریس، نفائس الاصول شرح المحصول، ریاض، مکتبۃ مصطفیٰ نزار الباز، ۱۹۹۷ء

قرطبی، محمد بن احمد، الجامع احکام القرآن، قاہرہ، دارالشعب، ۱۳۷۴ھ

قشیری، مسلم بن الحجاج، صحیح المسلم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ھ

قہستانی، شمس الدین محمد، جامع الرموز، لکھنؤ، مطبع نولکشور، س۔ن

ابن قیم، محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین، بیروت، دارالکتب العلمیۃ، ۱۴۱۴ھ

ابن قیم، محمد بن ابی بکر، زادالمعاد، مصر، المطبعۃ المیمنۃ، ۱۳۲۴ھ

کاسانی، علاءالدین ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۸۲ھ

کاندہلوی، محمد زکریا مولانا، اوجز المسالک شرح موطا امام مالک، سہارنپور، مکتبۃ یحیویہ، ۱۳۷۴ھ

ابن کثیر، ابوالفداء عمادالدین اسماعیل بن کثیر، البدایۃ والنھایۃ، بیروت، دارالمعارف، س۔ن

ابن کثیر، ابوالفداء عمادالدین اسماعیل بن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۶ھ

لکھنوی، عبدالحی، مولانا، الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیہ، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، ۱۴۱۹ھ

لکھنوی، عبدالحی، مولانا، النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر مشمولہ مجموعہ رسائل اللکنوی، کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، ۱۴۱۹ھ

لکھنوی، عبدالحی، مولانا، حاشیۃ الھدایۃ، ملتان، مکتبۃ شرکت علمیہ، س۔ن

ابن ماجہ، محمد بن یزید، سنن ابن ماجہ، بیروت، دار الفکر، س۔ن

مالک بن انس، امام، المؤطا، بیروت، دار احیاء التراث العربی، س۔ن

مالک بن انس، امام، المدونۃ الکبری، مکۃ المکرمۃ، مکتبۃ عباس احمد الباز، ۱۴۱۵ھ

مبارکپوری، عبدالرحمٰن، مولانا، تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ھ

محمد الزرقانی، شرح الزرقانی علی مؤطا الامام مالک، قاہرہ، المکتبۃ التجاریۃ، ۱۳۵۵ھ

محمد بن احمد بن عثمان، معجم المحدثین، طائف، مکتبۃ الصدیق، ۱۴۰۸ھ

محمد خالد الاتاسی، شرح المجلۃ، کوئٹہ، مکتبۃ رشیدیہ، س۔ن

محمد رشید رضا، الخلافۃ او الامامۃ العظمی، قاہرہ، مطبعۃ المنار، ۱۳۴۱ھ

محمد عبدالرحمٰن عثمانی، رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ، مصر، مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی، ۱۹۶۰ء

مرداوی، علی بن سلیمان، الانصاف، بیروت، دار احیاء التراث العربی ۱۹۸۶ء

المرغینانی، علی بن ابی بکر، الھدایۃ، بیروت، المکتب الاسلامی، س۔ن

مزی، ابوالحجاج یوسف بن الزکی، تہذیب الکمال، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۴۰۰ھ

مصطفی احمد الزرقاء، ڈاکٹر، المدخل الفقہی العام، دمشق، مطبع الف باء الادیب، ۱۹۶۸ء

معروف دوالیسی، ڈاکٹر، المدخل الی علم اصول الفقہ، دمشق، مطبعۃ جامعۃ دمشق، ۱۹۵۹ء

ابن مفلح، شمس الدین محمد بن مفلح، اصول الفقہ، ریاض، مکتبۃ العبیکان، ۱۹۹۹ء

ابن مفلح، شمس الدین محمد بن مفلح، المقصد الارشد فی ذکر اصحاب الامام احمد بن حنبل، ریاض، مکتبۃ الرشد، ۱۹۹۰ء

ابن مفلح، شمس محمد بن مفلح، المبدع، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۰ھ

مقدسی، عبداللہ بن احمد، المغنی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ھ

نادیہ شریف العمری، ڈاکٹر، الاجتہاد فی الاسلام، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ ۱۹۸۱

نجم الدین طوفی، سلیمان بن عبدالقوی، شرح مختصر الروضۃ، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ ۱۹۸۷ء

ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم، البحر الرائق، بیروت، دار المعرفۃ، س۔ن

ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم، فتح الغفار شرح المنار، مصر، مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی، ۱۹۳۶ء

نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۱ھ

نسفی، ابوالبرکات عبداللہ بن احمد، کشف الاسرار شرح المنار، بیروت، دار الکتب العلمیۃ ۱۹۸۶ء

نووی، یحیی بن شرف، المجموع، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۷ھ

نووی، یحیٰی بن شرف، شرح النووی علی صحیح المسلم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ھ
نیشاپوری، حاکم محمد بن عبداللہ، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دار الکتب العلمیۃ ۱۴۱۶ھ
وہبہ الزحیلی، ڈاکٹر، اصول الفقہ الاسلامی، ایران، دار احسان، ۱۹۹۷ء
وہبہ الزحیلی، ڈاکٹر، الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیہ مشمولہ الاجتہاد، ریاض، جامعہ محمد بن سعود، ۱۹۸۱ء
الہیثمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ھ
الہروی، ابوعبید قاسم بن سلام، کتاب الاموال، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۸ھ
ابن ہمام، کمال الدین عبدالواحد، شرح فتح القدیر، مصر، مطبعۃ امیریہ، س۔ن
ابن ہمام، محمد بن عبدالواحد، التحریر مع التقریر والتحبیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۷ھ
مطابع رابطۃ العالم السلامی، (ناشر) التعریف بالمجمع الفقہ الاسلامی بمکۃ المکرمۃ، مطابع رابطۃ العالم الاسلامی، ۱۴۱۴ھ

English Books

N.J Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh. 1964
Paul, Bureau, Towards Moral Bank suptey, London, 1925
Schwarz Ornwald, Thy Psychology of Sex, London, 1951
Brand H. F and Ruedi O.M, The American way of life, New york 1951
Siddiqi, M.Najatullah, Muslim Economic Thinking, Leicester, The Islamic Foundation, 1981
Imran Ashraf Usmani, Dr, Meezan Bank,s Guide to Islamic Banking, Karachi, Dar-ul-Ishaat, 2002
Evan and Schnalensee, Payment with Plastic, USA. The Mit Press, 2000

لغات

رازی، عبدالقادر محمد بن ابی بکر، مختار الصحاح، بیروت، مکتبۃ لبنان، ۱۴۱۵ھ
زبیدی، سید محمد مرتضیٰ، تاج العروس، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۴ء
ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۶ء
نسیم اللغات، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز ۱۹۸۹ء
فیروز اللغات، لاہور، فیروز سنز، س۔ن

اردو مجلات

اسلام اور عصر جدید، (سہ ماہی) دہلی، جامعہ نگر

اشرفیہ، (ماہنامہ) مبارکپور، اعظم گڑھ، ہندوستان

البلاغ، (ماہنامہ) کراچی، جامعہ دار العلوم

المباحث الاسلامیہ، (سہ ماہی) بنوں، جامعۃ المرکز الاسلامی

بحث ونظر، (سہ ماہی) دہلی، ادارہ بحث ونظر

بینات، (ماہنامہ) کراچی، جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن

تحقیقات اسلامی، (سہ ماہی) علی گڑھ، ادارہ تحقیق وتصنیف

ترجمان القرآن، (ماہنامہ) لاہور، ادارہ ترجمان القرآن

طلوع اسلام، (ماہنامہ) کراچی/ لاہور، ادارہ طلوع اسلام

فکر ونظر، (سہ ماہی) اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی

محدث، (ماہنامہ) لاہور، مجلس التحقیق الاسلامی، جامعہ رحمانیہ

منہاج، (سہ ماہی) لاہور، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

میثاق، (ماہنامہ) لاہور، مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن

عربی مجلّہ

الدراسات الاسلامیہ، (مجلۃ فصلیۃ) اسلام آباد، مجمع البحوث الاسلامیہ

انگریزی مجلّہ

Islamic Economic Studies, (Quarterly) Jeddah, Islamic Development Bank

حکومتی رپورٹس

اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ ۲۰۰۳۔۲۰۰۲ء
اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ، ۲۰۰۰۔۱۹۹۹ء
اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ، بلاسود بینکاری
اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ، ۲۰۰۵۔۲۰۰۴ء
اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ، ۲۰۰۱۔۲۰۰۰ء

Websites

http//:www.Darululoom-deoband.com
http//:www.islamicacademy.org
http//:www.binoria.org
http//:www.ifa-india.org

اشاریہ جات

اشاریہ آیات

آیات کا اشاریہ قرآن مجید کی ترتیب توقیفی کے اعتبار سے ہے۔

اشاریۂ احادیث

ا،ء

اشاریہ شخصیات

خ

د

ذ

ر

ز

س

ب

غ

ف

ق

ک

گ

ل

م

ن

مقامات کا اشاریہ

اہم فقہی اصطلاحات کا اشاریہ

ABSTRACT

Al-mighty Allah has bestowed eternity to His complete and ultimate religion "Islam" through concrete, permanent principles of Quran & Sunnah. Islam is a dynamic religion that is evident by its elastic principles of Ijma' and Qiyas. Ijtihad is the name of earnest endeavor extended by scholars of Muslim Ummah, in every age, to derive the solution of problems of social, civilizational, economic, political and other spheres of life through above mentioned principles.
My, research dissertation "Contemporary Issues and Urdu Fiqhi Literature" is an effort to trace out reply to the question whether Muslim Scholars of sub-content has addressed the issues generated by the modern life after renaissance and reformation movements in Europe. The echo of magnificent work of famous institutions established in Arab World for collective Ijtihad raises the question in minds that what efforts are made to resolve the issues of current era by the scholars of sub-continent who are distinguished due to their piety and wisdom.

I have probed to find out the answer to above narrated question through a thorough study of Urdu Fiqhi Literature by concentrating over more than 35 burning issues of modern life relating to social, economic, and medical circles. I have adopted the methodology in my thesis to give brief introduction to an issue at first step and then I narrate the point of view of the religious intelligentsia of sub-continent, belonging to different schools of thought, about specific issue and in the end I critically and analytically reviews their point of view and give my considered opinion. I have studied deeply the laudable research work of Institutions evolved for Collective Ijtihad at Sub-continent and individual Fatawa' of religious notaries. Research journals of national/international fame and religious websites have also been explored.

The research thesis comprises five chapters. First chapter is about fundamentals and essentials of Ijtihad, Its historical evolution and its need in the modern age. Second chapter deals with social issues like distance marriage (Nikah through telephone, internet etc) Conditional marriage, Khula', Termination of marriage, Birth Control and honour killing. I have discussed economic issues in third chapter like Islamic Banking, Shares' business, Insurance, Credit Card and Multi level Marketing. Modern issues rising due to inter-civilization interact like acquiring citizenship, Employment, Interest in non Muslim countries have been discussed. Cloning, Test tube baby, Organs implant surgery, Plastic Surgery, Postmortem and Euthanasia have been discussed in fifth chapter under medical issues.

Research work of Fiqhi institutions has been annexed. Index for Quranic verses, Ahadith, Notaries, Places and terms of Islamic jurisprudence is also part of dissertation.

I have concluded that Muslim scholars have extended their best efforts to address the problems of modern era and have tried to facilitate the Muslim societies in abiding by Islamic injunctions.